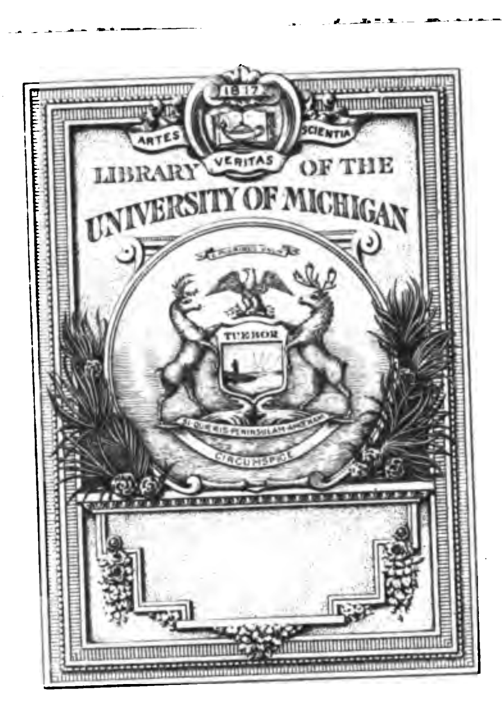



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Geschichte

der

christlichen Ethik

von

Dr. W. Gass.

Erster Band.

Bis zur Reformation.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1881.

Vorrede.

Der Entschluss zur Ausarbeitung dieses Werks, dessen ersten Theil ich hiermit veröffentliche, ist erst vor drei Jahren in mir gereift, und er würde ein leichtsinniger gewesen sein, wenn mich nicht derselbe Gegenstand in einzelnen Beziehungen schon weit früher beschäftigt hätte. Meine kleineren Schriften oder Abhandlungen über Märtyrerthum, Mönchthum und Askese, über Gewissen und Pessimismus und über den Encyklopädiker Vincenz von Beauvais waren entweder ganz ethisch-historischer Art, oder ich hatte sie doch mit einem historischen Studium in Verbindung gesetzt. Diese durfte ich also als Vorarbeiten ansehen, sie haben mir über die ersten Bedenken hinweggeholfen, und der gute Spruch: Immer strebe zum Ganzen, hat mir dann weiterhin Muth gemacht. Indem ich an mein grösseres Werk: Geschichte der protestantischen Dogmatik zurückdenke, will ich mich jetzt nach beiden Hauptrichtungen als Historiker der systematischen Theologie in die Literatur stellen.

Wer sich als Dogmenhistoriker geübt, bringt wohl Einiges mit, wovon er auch als Historiker der Ethik Gebrauch machen kann, aber er muss diese Eigenschaften erweitern, wenn sie auch auf jenen anders gearteten Stoff anwendbar werden sollen. Die Dogmengeschichte erwächst aus dem Austausch der Glaubensansichten, öffentliche Verhandlungen, Streitsätze und letzte Entscheidungen geben ihr einen Körper, welcher sich von den sonstigen Lebensäusserungen der religiösen Gemeinschaft mit einiger Bestimmtheit abheben lässt. Dagegen hängt die werdende Sittenlehre inniger mit dem Gesammtleben zusammen, ihr Element ist flüssiger, ihre Fortbildung langsamer, aber stetiger. Nennen wir Gesinnung und Handlung, Individuum und Gemeinschaft, Gesetz, Sitte und Zustand: — an allen diesen Namen haftet eine Realität des Sittlichen, aber es kann lange dauern, bis es sich zu einem Ganzen fügt, noch länger, bis es in Lehre und System eingekleidet wird. Sittliche Urtheile werden durch Erfahrungen geweckt, sittliche Begriffe durch das religiöse Princip, aber auch durch Geistesbildung und philosophische Denkformen beeinflusst; und wenn neben dem Sittlichen auch das Rechtliche eine moralische Anerkennung fordert: so muss der Historiker nach allen Seiten umherschauen, um alle Nahrungsquellen dieses beweglichen Geistes aufzusuchen. Die Ethik als System ist genöthigt, alle ihre Erklärungen auf einen einzigen fundamentalen Gegensatz zurückzuführen, während dem Dogmatiker und Dogmenhistoriker deren mehrere begegnen; aber jener Eine erstreckt sich in seinen Folgerungen auf alle Regionen des Handelns. Ein weiter Gesichtskreis thut sich auf, der aber doch nicht in's Ungewisse zerfliessen darf. Indem der Darsteller inmitten eines solchen Schauplatzes sich zu zahlreichen

Beobachtungen und Combinationen veranlasst findet: wird er in der Erkenntniss gestärkt werden, dass die Sittenlehre wirklich aus dem Leben hervorgeht, dass sie aber keineswegs dazu da ist, um es nur wiederzugeben wie es ist, sondern jederzeit das Recht der Erhebung über die Praxis und der Rückwirkung auf dieselbe in sich trägt.

Für den Historiker der Ethik ergiebt sich aus dem Gesagten eine doppelte Forderung, die eine der zweckmässigen Begrenzung, die andere der methodischen Verknüpfung seines Materials. Eine Geschichte der christlichen Sitte habe ich nicht liefern wollen; eine solche, die ich völlig in ihrem eigenen Werth lasse, würde gerade dasjenige, worauf ich meinem Plane gemäss das grösste Gewicht lege, das Literarisehe, Lehrhafte und Systematische, zur Nebensache gemacht haben. Gleichwohl liess sich auch diese Sittengeschichte nicht ganz ausscheiden, aus ihr wie aus der Kirchengeschichte überhaupt mussten einleitende Uebersichten, die den Charakter der Zeitalter kurz bezeichnen, sowie sonstige gelegentliche Zuthaten entnommen werden. Eine Einrahmung und Unterlage dieser Art liess sich dem Obigen gemäss viel weniger entbehren als etwa für einen dogmenhistorischen Zweck. Wie viel Allgemeines man aber herbeizuziehen, wie weit auf das Zuständliche sich einzulassen habe, darüber giebt es natürlich keine sichere Regel; ich selbst bin einem geistigen Kanon gefolgt, der mir nicht von vornherein feststand, wohl aber mitten in der Arbeit sich gebildet hat, doch wollte ich lieber zu wenig als allzusehr in die Breite gehen.

Die zweite Anforderung betrifft die Methode und hat mehr Schwierigkeit. Der Inhalt der Ethik zerfällt unter mehrere Hauptbegriffe, die historisch fortleben, also auch so fortgeführt

werden können. Es ist daher möglich, für die einzelnen Perioden ein Schema voranzustellen und dessen Abtheilungen dann mit den Ergebnissen der zugehörigen Quellenforschung auszufüllen. Dann geht die Eintheilung von den Sachen aus, und so ist Neander theilweise verfahren, indem er Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre unterscheidet und für sich zur Sprache bringt. Ebenso zulässig ist es aber auch, die Reihe der historischen Situationen und sodann der Persönlichkeiten und Schriften dergestalt zum Grunde zu legen, dass aus der Aufeinanderfolge der einzelnen Werke das Wachsthum und die Weiterbildung des Ganzen erschlossen werden kann. Dann ist es der literarhistorische Faden, an welchen wir uns anschliessen, und jede Aehnlichkeit mit dem systematischen Vortrag wird vermieden. Beide Verfahrungsweisen haben ihre Vortheile. Ich habe der letzteren den Vorzug gegeben, weil sie die Hervorhebung des Individuellen begünstigt, der Darstellung mehr Farbe und Wechsel verleiht und das Continuum der Entwicklung verdeutlichen hilft. Doch liess sich auch auf diesem Wege nicht Alles erreichen, sachliche Rubriken statt der persönlich zu benennenden waren zumal für die älteren Epochen unvermeidlich; ich habe mich bemüht sie richtig zu vertheilen, Specialfragen auszusondern, den Schluss der Abschnitte zu einer zusammenfassenden Rückschau zu benutzen. Wer die eine Methode durch die andere ergänzen will, wird immer zu einer Art von Kunsthülfe greifen müssen.

Wie ich mich zu meinen Vorgängern verhalten, ist bald gesagt. Seit de Wette's Sittenlehre (1820) sind sechzig Jahre vergangen; auf den historischen Theil dieses Werks sind nur sehr wenige grössere und gleichartige Arbeiten gefolgt, keine

von hervorragender Bedeutung, wohl aber ist in unserem Verständniss der Geschichte der theologischen Wissenschaften Vieles anders geworden. Ein bestimmter Anschluss hat sich mir nicht empfohlen, ich sah mich in höherem Grade dazu aufgefordert, von Neuem zu beginnen, als das schon Geleistete fortzuführen und zu ergänzen. Keiner ist vorbildlich für mich geworden, weder de Wette noch Neander oder Wuttke; dem Ersteren fühlte ich mich innerlich verwandter, von dem Zweiten habe ich mehr gelernt, der Dritte gewährte mir die Hülfe eines kurzen Leitfadens. Zuweilen fand ich mich ganz mir selbst überlassen, bekanntlich aber hat gerade diese Lage ihren eigenen Reiz, weil sie uns in den Stand setzt, einen wenn auch vereinzelten Gegenstand frisch in die Hand zu nehmen, ehe er noch von Anderen abgegriffen ist.

Die Aufgabe selber kann nur darauf hinauslaufen, dass die vielfach zu bereichernde Geschichte der christlichen Ethik, zunächst also der vorreformatorischen Zeitalter, in ihrem Zusammenhange auch klar gestellt wird, was nur demjenigen gelingen möchte, der selber zu ihr Stellung genommen hat. Die Pflicht historisch-protestantischer Beurtheilung besteht in der Gesammtanschauung, nicht darin, dass der Gang der Darstellung mit kritischen Zwischenbemerkungen oder Ablehnungen häufig durchschossen wird. Ich füge daher hinzu, dass ich mich bei der Würdigung der älteren kirchlich-katholischen Moral sowie der jüngeren scholastischen weitherziger verhalten habe als meine Vorgänger, weitherziger zugleich als gegenwärtig beliebt ist. Dagegen habe ich, wo es darauf ankam, auch das unumwundene Wort nicht gescheut und Manches, was Andere als blosse histo-

rische Merkwürdigkeit auf sich beruhen lassen, dem sittlichen Maassstabe unterworfen.

Nach einer langen Wanderung über Berg und Thal, durch wüste und durch fruchtbare Gegenden stellt sich am Abend der Wunsch ein, das Erlebte zu ordnen und festzuhalten. Im vorliegenden Falle kostet dies einiges Nachdenken. Die Menge der Eindrücke ist verwirrend, die Reihenfolge der Aussichten wechselvoll. Die ganze Skala der Gefühle und Stimmungen sei es der Demuth oder des Stolzes, der Gottverlassenheit, des Zagens oder des Aufschwungs, der ewige Kampf ungleichartiger Triebe und Entschliessungen, das Aufgebot persönlicher Kräfte, Uebungen und Mühseligkeiten, dem gegenüber eine immer schärfer und complicirter entwickelte Denkthätigkeit und dialektische Kunst, — dies Alles reflectirt sich in der Geschichte der Ethik. Wollen wir dennoch über dieses chaotische Gedränge von Wahrnehmungen emporkommen: so scheint sich ein doppeltes Resultat darzubieten, in praktischer Beziehung die Erkenntniss eines weit angelegten und darum grossartigen pädagogischen Lebensganges der Christenheit bis zu der Zeit ihrer kirchlichen Selbstüberhebung und Zerfallenheit im verbrauchten Gewande, in theoretischer die Schätzung eines ausserordentlichen Gedankenreichthums, welcher sich wie eine Welt von Begriffen, Zwecken und Mitteln über alles Irdische und Zukünftige ausbreiten will, und der trotz aller Scheidungen und Verschränkungen immer noch so weit zusammengehört, dass es möglich ist, von jedem Endpunkte aus bis zu der Stelle vorzudringen, wo alles Sittliche sich selber ähnlich sieht und der christliche Geist sich nicht verleugnet. Das sind die positiven Betrachtungen, bei denen ich

gern verweile; kritische Folgerungen ergeben sich, nachdem die Geschichte selber gesprochen hat, von selbst.

Was nun noch zu erwähnen bleibt, ist mehr äusserlicher Art. Ich darf erwarten, dass die vorangestellte Einleitung nach Maassgabe ihres Zwecks aufgenommen wird; ausführlicher durfte sie nicht gerathen, wenn sie nicht Ansprüche erregen sollte, die sich in dieser Form gar nicht befriedigen lassen. Das Buch selbst reicht bis zum Ende des XV. Jahrhunderts; die Charakteristik des Humanismus ist mit gutem Bedacht dem zweiten Bande vorbehalten worden. Bei der Abfassung der Paragraphen habe ich mich einer gedrängten Ausdrucksweise statt der weitläuftigeren befleissigt; die Zahl der Belegstellen hätte sich leicht verdoppeln lassen, ich bin aber auch diesmal dem Gesetz der Sparsamkeit gefolgt. Nicht alle wichtigeren Quellenschriften lagen mir hiesigen Ortes zur Hand, einige seltenere und doch werthvolle sind von anderen Bibliotheken für mich entliehen worden, — eine willkommene Hülfsleistung, für welche ich unserem Oberbibliothekar Herrn Dr. Zangemeister auf's Neue zum Danke verpflichtet bin. Dass die jetzige Theologie den speciellen Untersuchungen auf dem historischen Gebiete der Ethik eine erneute Aufmerksamkeit zu widmen beginnt, ersehe ich aus mehreren Anzeichen mit Genugthuung, zweifle auch nicht an dem Fortgange dieser Studien. Einige Abhandlungen dieser Art habe ich noch benutzen können, andere nicht mehr. Das Werk von Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, Bd. I., Nördl. 1880, welches von Harnack in der Theol. Lit.-Z. 1881 Nr. 7 richtig beurtheilt wird, habe ich ebenfalls erst kurz vor Abschluss meines Manuskripts kennen gelernt; es verfolgt andere

Zwecke als die meinigen waren, um so mehr durfte ich mich mit einigen Citaten begnügen.

Die Förderung des zweiten Bandes, welcher bei geringerer literarischer Mühe mehr innere Schwierigkeiten verheisst, wird fortan meine tägliche Sorge sein, wills Gott keine vergebliche; zunächst möge sich dieser erste durch seinen Gegenstand der Beachtung empfehlen.

Heidelberg im August 1881.

Dr. W. Gass.

Uebersicht des Inhalts.

Zweiter Abschnitt.

Viertes bis achtes Jahrhundert.

Kapitel II. Das Mönchthum und die Mönchsmoral.

Kapitel III. Der Augustinische Streit.

Kapitel IV. Die Gestaltung der Sittenlehre.

Dritter Abschnitt.

Erstes Stadium des Mittelalters. Achtes bis eilftes Jahrhundert.

Kapitel I. Allgemeine Charakteristik.

Kapitel. II. Die Fortsetzer der Ethik.

Vierter Abschnitt.

Zweites Stadium des Mittelalters. Zwölftes und dreizehntes Jahrhundert.

Kapitel I. Allgemeine Mächte.

Fünfter Abschnitt.

Drittes Stadium des Mittelalters. Vierzehntes und fünfzehntes Jahrhundert.

Geschichte der christlichen Ethik.

Erster Band.

Bis zur Reformation.



Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe.

Ethik ist die Lehre von dem Sittlichen nach seinem Grund und Ziel und nach den Gesetzen seiner Darstellung im Handeln. Unter denselben Begriff stellt sich die christliche Ethik, auch sie will die Regeln finden, nach welchen die persönliche Freiheit für das Gute und dessen Ausübung gewonnen werden soll; sie hält sich dabei an die im Christenthum gegebene Grundrichtung, indem sie behauptet, dass die christliche Religion in der Sittlichkeit die zweite dem Leben zugewendete Hälfte ihres eigenen Wesens habe. Das Gute als das Ideale erhebt sich über den Wechsel der Zeit, die Ethik hat es in dieser Hoheit anzuschauen; indem sie es aber begrifflich zu erklären, mit seinen Bedingungen, Kennzeichen, Mitteln und mit den einzelnen Gegenständen seiner Wirksamkeit in Verbindung zu setzen sucht, schliesst sie sich nothwendig an ein schon vorhandenes Wissen und Bestreben an; die Theorie, welche ihr Gestalt giebt, macht sie zugleich von Denkformen und Intentionen abhängig, welche nicht unwandelbar feststehen, sondern durch die Fortentwicklung des Gesammtlebens modificirt oder mit anderen vertauscht werden; der Verband mit dem Ursprünglichen wird dadurch nicht aufgehoben. Die Geschichte der Ethik will den Gang der Lehrbestimmungen als ein bewegliches Ganze überschauen und aus sich selbst begreifen, sie ist ein Stück der Geistesgeschichte, welches an dem Faden der Literatur und nach der Reihe theoretisch angelegter Schriften

das christliche Leben als eine werdende Erscheinung des Sittlichen zu verfolgen, zu verstehen und darzulegen unternimmt.

Jede Ethik hat ein schon vorhandenes sittliches Bewusstsein, wie immer es auch geweckt sein mag, zur Voraussetzung, ihre Aufgabe ist, es zu begründen, ihre zweite, es in begriffliche Folgerungen aufzunehmen, fortzuleiten und auf die Summe der praktischen Zwecke hinzurichten. Was aus dem ruhenden Menschengeiste geschöpft ist, soll regelrecht und in abgeklärter Gestalt auf den bewegten zurückwirken. In allen Anleitungen dieser Art verbindet sich ein bestimmendes Moment mit einem bestimmbaren; dieses aber existirt nicht allein in der Vorstellung, sondern es muss zugleich in den thatsächlichen Verhältnissen aufgesucht werden; dadurch wird ein Zuständliches herbeigezogen, welches der Rechtfertigung, Fortbildung oder Berichtigung bedarf, jedenfalls also der Beurtheilung von Seiten des Sittenlehrers unterliegt. Ohne diese Application vermag er sein Geschäft nicht zu Ende zu führen. Schon das einzelne System wird ohne Kenntniss des praktischen und wissenschaftlichen Bodens, auf welchem es erwachsen ist, nicht vollständig verstanden, noch weniger die Aufeinanderfolge der Systeme, welche aus der Vergleichung des Lehrhaften mit dem Zuständlichen ihr Licht empfängt. Das historische Verfahren kann erst gelingen, wenn es bei der literarischen Untersuchung zugleich den Bildungsgang der Gemeinschaft sowie die Culturbewegung überhaupt stetig zu Rathe zieht, — eine Forderung, die freilich auf die verschiedenen Zeitalter eine sehr ungleiche Anwendung erleidet.

Der religiöse Mensch schöpft aus seinem Glauben auch die Impulse seines Handelns, ohne den Trieb zur Bethätigung will er sein Gottesbewusstsein nicht behaupten, ja nicht einmal vollständig empfangen haben. Die christliche Religion bestätigt ihn in dieser Ueberzeugung, mit höchster Energie stellt sie ein religiöses Princip voran, aber sie verlangt nicht weniger unbedingt, dass es, um Träger des sittlichen Ideals zu sein, sich in der Form der Willensbestimmung und der Einwirkung auf die Freiheit manifestire. Die Ethik als die Verwalterin dieser letzteren Obliegenheit nimmt demgemäss genetisch die zweite Stelle ein,

woraus aber nicht zu folgern, dass sie gegen die religiöse oder noch bestimmter die dogmatische Aneignung an Dignität zurücksteht. Auf ein Verhältniss der Unterordnung darf, wie wir glauben, der Beruf der Ethik nicht beschränkt werden, schon darum nicht, weil die Disciplinen, die wir hier im Auge haben, vielfach in einander greifen. Der religiöse Glaube entwickelt sich nicht ohne sittliche Regungen, Momente der Ethik wirken schon mit, ehe diese selbständig zur Sprache kommt, sowie auch auf der anderen Seite der religiöse Faden nicht abreisst; die ganze Scheidung kann nur relativ vollzogen werden. Beide Darstellungen haben gemeinsame Kapitel; der Dogmatiker findet Gelegenheit, auch vom Gewissen zu handeln, der Ethiker, indem er von sich aus über Sünde und Freiheit urtheilt, giebt sich selber die Befugniss, diese Begriffe selbständig zu untersuchen, nicht etwa nur nach Anleitung einer dogmatischen Reflexion, auf welche er vielmehr auch kritisch zurückblicken darf. Schleiermacher befindet sich gegen Neander im Recht, wenn er die Ethik als zweite, aber coordinirte Hälfte der systematischen Theologie hinstellt.

Aehnlich verhält es sich mit dem besonderen Studium, welches uns im Folgenden beschäftigen wird, auch dieses beansprucht einen selbständigen Werth. Die ethische Lehrgeschichte bewegt sich auf einem weiten und kaum zu umgrenzenden Felde, alle historischen Stoffe, soweit sich eine thätige Freiheit in ihnen kundgiebt, also auch die der Sittenbildung, treten zu ihr in eine nähere oder entferntere Beziehung; als theologische Forschung stellt sie sich der Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik zur Seite. Beide Fächer sind einander ähnlich und unähnlich zugleich. Sie sind ähnlich, denn sie führen vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Ungefähren zum schärfer Fixirten oder systematisch Abgerundeten, sie haben ihre Wendungen und Uebergänge, ihre vordringenden oder conservativen Zeiten, auf beiden Seiten verbindet sich mit dem gemeinfasslichen Vortrage eine durchaus gelehrte und dem Interesse der Mehrheit fernliegende Behandlungsweise; auch eine kirchliche Autorität hat hier wie dort im hohen Grade gewaltet. Aber die ungleichartige Beschaffenheit ihres Materials, dort eines intellectuell, hier eines

praktisch gearteten, macht sie wieder höchst unähnlich. Auch ethische Begriffe lassen sich zuspitzen, durch Distinctionen und Zählungen abschliessen, allein ihre weichere Musculatur und grössere Vieltheiligkeit verleugnen sie nicht. Es wird sich zeigen, wie sie allmählich und gleichsam geräuschlos zusammengereiht, formulirt und vervollständigt worden, um auf die Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse anwendbar zu werden. Sammlung, Unterscheidung, Abstufung wurden die Mittel der fortrückenden Systembildung, welche sich eine Zeitlang von der Praxis entfernte, um dann desto tiefer in die Specialitäten der Erfahrung einzudringen. Auf diesem Wege entstand eine ethische Lehrtradition und zwar eine sehr stetige, die nicht durch so durchgreifende und zukunftsvolle Entscheidungen, wie sie der Dogmenhistoriker vorzuführen hat, unterbrochen wurde. Grosse, mit bitterer Anfeindung gehaltene Synoden sind durch Alternativen ethischen Inhalts nicht hervorgerufen worden, die kirchliche Gemeinschaft selbst hielt diese Streitsätze für weniger gefährlich oder glaubte ihrer auf andere Weise Herr zu werden. Man wolle erwägen, dass das Sittliche nicht den behauptenden Menschen, von dem sich befürchten lässt, dass er auch Andere auf seine Seite ziehen werde, sondern den handelnden zum Gegenstande hat, dass es sich also in einem anderen und weit flüssigeren Element bewegt. Was der Einzelne heute verfehlt, kann er morgen berichtigen, der schwere Sünder entfernt sich von der Gemeinschaft, die Reue aber zieht ihn wieder zurück. Der Dogmenstreit hat zum Anathem getrieben, der sittliche Widerspruch zur Censur, an ihm hängen Busse und Disciplin, häufig der Bann, welcher aber zurückgezogen werden kann, damit die Aussicht auf Besserung offen erhalten werde. Uebertragen wir diese Unterschiede auf die Doctrin: so erklärt sich, dass nur wenige ethische Häresieen verzeichnet werden und von einer Häresiologie dieser Art nicht die Rede sein kann. Hier wie dort herrscht ein Gegensätzliches, aber auf beiden Seiten in der ihm zugehörigen Form; die Differenz des Maassstabes, der Wirkungsweise sowie der ganzen Natur dieser doppelten Entwicklung darf nicht verwischt werden. Dies genügt, um die Eigenthümlichkeit

dieses zweiten Gebiets zu bezeichnen, wir dürfen schliessen, dass der Historiker der Sittenlehre ein ganz anderes Bild als der Dogmenhistoriker empfängt, und dass er in den Stand gesetzt wird, zu einer versöhnlicheren Gesammtanschauung zu gelangen. Zunächst beziehen wir uns dabei auf die vorreformatorische Periode der Christenheit, und wir würden neuer Belege bedürfen, um einen verwandten Gedanken auch für die Folgezeit aufrecht zu erhalten.

Wir haben im Folgenden nicht die Absicht, das christlich Sittliche mit allen anderen Formen der Ethik, wie sie uns in den Religionen des Islam, der Inder, Buddhisten und Perser entgegentreten, in Vergleich zu ziehn, dieses weite Gebiet bleibt dem Moralphilosophen überlassen. Unsere Darstellung wird sich auf das christliche Leben beschränken, daher kann auch der Zweck dieser Einleitung nur ein vorwiegend introductorischer, kein comparativer sein; hingegen haben wir das Vorchristliche soweit zu berücksichtigen, wie der historische Zweck unserer Aufgabe es erheischt. Als die Menschheit das Evangelium empfing, hatte sich die Auffassung des Sittlichen nach zwei Richtungen eine Gestalt gegeben, nach der religiösen im Alten Testament, nach der philosophischen in den vornehmsten Systemen der Hellenen; mit beiden trat der christliche Geist in eine unausweichliche, wenn auch höchst ungleichartige Berührung, wir bedürfen einer Rückschau auf diesen Hintergrund. Von diesen Verhältnissen des Alten zum Neuen ausgehend, verweilen wir sodann bei dem Neuen Testament, um dessen ethischen Kern in Umrissen wiederzugeben, und suchen zuletzt Anknüpfungspunkte, welche den Eingang in die weitere Entwicklung der christlichen und kirchlichen Sittlichkeit zu vermitteln geeignet sind.

In Neanders Vorlesungen über die Geschichte der Sittenlehre herausgeg. von Erdmann wird S. 3 diese Disciplin definirt als „genetische Entwicklung des wissenschaftlichen Bewusstseins von den im Christenthum begründeten Gesetzen für das sittliche Handeln, wie sie sich aus dem christlichen Leben herausbilden“, oder auch, doch weniger passend, als „die genetische Entwicklung des christlichen Princips, wie es als das das Leben bildende im wissenschaftlichen Bewusstsein sich darstellt“.

Ferner behauptet Neander S. 5. 6, dass „der Regel nach die dogmatischen Differenzen auch in der Sittenlehre hervortreten“, und dass es sich sogar „mit allen dogmatischen Gegensätzen nach Maassgabe ihrer Bedeutung“ so verhalte. Dies muss in gewissen Grenzen eingeräumt werden; die Confessionen haben unstreitig auch ihre eigene Moral und ihre eigene Rechtfertigung derselben, und wer einen Werth darauf legt, wird im Stande sein, diese Correspondenz bis in das Leben der Parteien, Secten und sogar der Individuen zu verfolgen. Allein die Resultate einer solchen Vergleichung werden ebenso ungenau wie unvollständig ausfallen. Es war durchaus redlich gemeint, es hinterlässt aber den Eindruck des Gesuchten, wenn vormals der alte Johann Gerhard in seinem Hauptwerk nicht allein im Allgemeinen Dogmatisches und Ethisches in Parallele stellen wollte, sondern wenn er sogar specielle und scharfe dogmatische Lehrsätze mit moralischen Schlussbemerkungen ausstattete, aus denen hervorgehen sollte, dass in der einen Correctheit zugleich die andere, die ethische nämlich, enthalten sei. Wenn nun Neander hinzufügt, dass wo die Uebereinstimmung dieser Richtungen, wie häufig der Fall ist, fehlt, wo also das sittliche Seitenstück zu den Lehrdifferenzen nicht nachgewiesen werden kann, dies nur als Folge einer vorhandenen Inconsequenz anzusehen sei: so halten wir eine solche Erklärung für unzulänglich, der Grund ist tiefer zu suchen. Die Einheit, welche der Mensch in sich herstellt, ist eine persönlich gestaltete. Die Menschen als thätige Wesen betrachtet sind eben keine wandelnden Systeme; Viele bleiben hinter ihren eigenen Grundsätzen zurück, Andere handeln unmittelbar aus Gefühl und Gewissen, wieder Andere überbieten und ergänzen durch persönliche Stärke ihren theoretischen Standpunkt, und wer wird ihnen das Recht dazu versagen! Durch Kräfte der Gesinnung und der Persönlichkeit wird das Leben in Fluss erhalten. Dazu kommt, dass manche aus der Religion hervorgegangene Gegensätze, so lange sie nur doctrinal hingestellt werden, gar keines moralischen Ausdrucks fähig sind, andere wenigstens nur eines solchen, der zur blossen Abweichung herabsinkt, falls er überhaupt noch präcisirt werden kann. Wenn es sich nun so verhält, wie die Erfahrung Gott sei Dank bezeugt, wenn wirklich dem Glaubensstreit gegenüber das sittliche Leben einen annähernden, milderndeu und versöhnenden Einfluss übt, wenn es uns schwer gemacht wird, uns nach unserer Handlungsweise ebenso gegenseitig abzuhören oder zu richten wie nach Maassgabe der Lehrartikel: so ist es die menschliche Natur selber, die Macht der Persönlichkeiten und das Wesen der Gemeinschaft, welche dafür gesorgt haben, nicht die blosse magere Inconsequenz, und wir haben diese Thatsache als eine in der Schöpfung selber gegründete demüthig und dankbar zu verehren.

Kapitel I.

Die antike Ethik.

§ 2. Sokrates und Plato.

Die griechische Philosophie, nachdem sie sich lange als Natur- und Weltlehre versucht, trat durch Sokrates in den Dienst der menschlichen Lebenszwecke, neben der Logik und Physik wurde die Ethik ihre hochwichtige Angelegenheit. Wo aber das Sittliche aus einem religiösen Glauben nicht sicher hergeleitet werden konnte, wo ein einheitliches und durchgreifendes religiöses Princip überhaupt nicht vorhanden war: gab es für jenes Andere auch keine Erklärungsmittel als die anthropologischen, aus der Selbsterkenntniss geschöpften. Der Mensch nämlich fühlt sich als den Wissenden, Willensfähigen und Empfindenden, das Sittliche kann er also nicht anders in sich aufrichten, als indem er die Factoren seiner Natur unter sich vergleicht, um dann einem von ihnen den entscheidenden Anspruch auf die Bestimmung dessen, was gut, befriedigend und beglückend sei, zuzuerkennen; denn ohne die Feststellung eines Normirenden konnte der gesuchte Begriff nicht vollzogen werden. Bekanntlich schlugen die Griechen sehr verschiedene Wege ein, indem sie sogar das Lustgefühl als moralischen Wegweiser gelten liessen; allein Epikureismus und Skepticismus blieben Nebenerscheinungen, die hervorragenden Geister verfolgten mit Stetigkeit eine andere und gehaltvollere Richtung. An die Spitze aller Sittlichkeit tritt die entwickelte Vernunfterkenntniss, sie allein vermag zum Guten und zur Erreichung des Höchsten der Güter anzuleiten; mit diesem Satze war der Charakterzug der griechischen Ethik und das Gemeinsame ihrer wichtigsten Systeme ausgesprochen. Da aber nicht alle Menschen Wissende sind, da nur wenige das theoretische Leben über das praktische zu stellen vermögen: so führte dieser Grundgedanke zu einer durchaus aristokratischen Anschauung des Gemeinwohls. Wie in jedem Einzelnen der Vernunft die Herrschaft gebührt: so auch im Volke den Vertretern

der Intelligenz; vom Staate also als dem grössten Sammelplatz aller Kräfte und Aufgaben durfte gesagt werden, dass dessen Uebel und Leiden nicht eher aufhören werden, als bis die Philosophen als die Bürgen und Vorsteher der Pflichtübung die Macht in der Hand haben.

Niemand hat zuversichtlicher, aber auch naiver in diesem Sinne gelehrt als Sokrates, denn er lässt alle Tugend einfach von der vernünftigen Einsicht ausgehen und abhängen. Das Gute, sobald es erkannt ist, wird auch geübt, kann also nur aus Unbekanntschaft unterlassen oder verfehlt werden; Niemand wird seiner eigenen Einsicht zuwiderhandeln, noch dem Schlechten als solchem den Vorzug geben. Damit wird alle Sittlichkeit zu einer gradlinigten Folge der richtigen Vernunftthätigkeit, und ihr Gegentheil muss in der Unwissenheit seine Quelle haben. Ob wirklich der sittliche Gegensatz in der Vernunft unmittelbar auftrete, ob er mit den Unterschieden der Intelligenz auf gleicher Linie stehe, ob alle Freiheit durch das rationale Gesetz determinirt werde, ob nicht auch Willensregungen eine Ablenkung hervorbringen können, — diese Fragen werden nicht aufgeworfen; der Denker ist überzeugt, mit seiner kurzen Formel das ganze ethische Problem erschlossen und zugleich das allein taugliche Erziehungs- und Besserungsmittel dargeboten zu haben. Dass Sokrates seiner Richtschnur ernstlich nachlebte und dass er an moralischer Würde seine Zeitgenossen weit überragte, hat noch Niemand bezweifelt, aber damit ist immer nur bewiesen, dass er als Persönlichkeit höher stand als seine Lehre.

In der Platonischen Philosophie erweitert sich das Bild der Menschennatur, das rationale Princip bleibt stehen, wird aber ebenso vertieft wie besonnener angewendet. Der Mensch und gerade der hellenisch geartete lässt sich nicht auf blosse Intelligenz beschränken, auch das Sinnliche behauptet seinen rechtmässigen Antheil, und dem *ἀγαθόν* muss sich das *καλόν* zugesellen. Das sittliche Streben selber verharrt nicht in den Grenzen einer blossen Wissensangelegenheit, es liegt ihm ob, eine Befriedigung zu schaffen, sonst vermöchte es nicht den Weg zum höchsten Ziele zu zeigen. Tugend und Glückseligkeit begegnen

sich in dem gemeinsamen Gepräge der Harmonie; Gesundheit, Angemessenheit, Rechtmässigkeit sind ihre Begleiter, das Schlechte wird seiner eigenen Missgestalt überlassen, der sittliche Mensch ist zugleich der Wohlbestellte, der mit sich Einige. Fragt man weiter, wodurch die Tugend statt der Lust ihre Anziehungskraft zu rechtfertigen vermag, und warum sie in der reichbesetzten Gütertafel die oberste Stelle einnimmt: so antwortet Plato, weil sie auf einer Naturanlage ruht, diese aber auf einem noch tieferen Grunde; er thut damit seinen grössten Schritt. Nicht der blossen Nützlichkeit soll das Sittliche dienen, es ist nichts Erdachtes, weit eher etwas Empfangenes und Angeeignetes, worin die ewigen Ideen als die tragenden Mächte alles Daseins ihr Abbild haben; dem schlechthin Guten entspricht auf menschlicher Seite das Gutartige und Gottverwandte, für den Menschen besteht also das höchste Gut in der möglichsten Verähnlichung mit Gott als dem Absoluten. Der Philosoph befindet sich auf der Höhe seiner Anschauungen, er vindicirt dem Menschengeiste einen Antheil am Uebersinnlichen; da aber jene idealen Züge sich zunächst in der Vernunft abspiegeln: so kommt es darauf an, sie auch innerhalb des ganzen Personlebens zu mehren und sicherzustellen. Die sittlichen Kräfte vertheilen sich unter verschiedene Formen; mit der Quadratur der Tugenden hat Plato nicht allein gewisse Felder des Handelns umsteckt und der nächstfolgenden wissenschaftlichen Bildung fassliche Gemeinplätze an die Hand gegeben, sondern er hat gewirkt bis auf den heutigen Tag. Die Namen und die beigefügten Erklärungen sind bekannt. Die Einsicht oder Weisheit geht voran und übernimmt den erkennenden Theil der Sorge für das Seelenheil; dann folgt die Tapferkeit, welcher es obliegt, das letztere gegen den Andrang von Schmerz und Lust zu beschützen, hierauf die Besonnenheit oder Selbstbeherrschung, welche die untergeordneten Triebe niederzuhalten, und endlich die Gerechtigkeit, welche durch rechtmässige innere Ordnung des psychischen Organismus für dessen harmonisches Wirken einzustehen hat. Mit diesen Thätigkeiten soll Jeder für seinen eigenen sittlichen Wohlbestand arbeiten, aber sie werden nach Plato's Worten nur in der Rück-

beziehung auf das Subject selber gedacht, sie gleichen nur der Ausübung einer Selbstpflicht, die nicht nach Aussen führt. Da ferner das Materielle von Plato als das Nichtige verworfen und der Leib als der lähmende Anhang des Geistes betrachtet wird: so scheint er auch seinen Tugenden einen Beruf aufzuerlegen, welchen sie doch nur ausserhalb des gemeinsamen Stoffes, nicht innerhalb desselben erfüllen können; sie müssen fliehen was sie ihrer Bestimmung gemäss und um wirklich tauglich und werkthätig zu sein, aufsuchen sollten. Und das ist auch die Stockung, an welcher der ursprüngliche Platonismus wie der spätere leidet. Wenn Sokrates viel zu rasch aus dem Wissen in das Handeln springt: so scheint sich Plato den Weg zu diesem ganz zu verbauen, denn er verschmäht das Material, in welchem die Handlungen erst lebendig werden. Seine Theorie droht in sich selber zu zerfallen, aber der hohe Sinn des Urhebers hilft ihr wieder empor. Zwar für die höchsten Funktionen der Vernunft (*νοῦς*) eröffnet sich nach seiner Anleitung nur die dem Idealen zugewendete Bewegung, dergestalt dass die Tugend in eine lediglich betrachtende Seelenpflege übergeht. Aber aus der Verbindung mit dem Wollen und Begehren soll sich doch auch eine praktische Einsicht (*φρόνησις*) ergeben, welche der sinnlichen Wirklichkeit nicht fern bleibt. Den Stammtugenden werden keine bestimmten Handlungsweisen zugewiesen, sie erhalten also eigentlich keinen Körper, aber sie vertheilen sich unter vier Stände der Gesellschaft und gelangen auf diese Weise zu einer ihrem Wesen entsprechenden Werkthätigkeit. Die Staatslehre aber lässt sich so ansehen, dass in ihr die Abstufungen des persönlichen Seelenlebens wieder aufgenommen und auf die grossen Verhältnisse der nationalen Gesammtheit übertragen werden. Alles Niedrige soll im Staat dem Höheren untergeordnet sein, die Pflicht des Gehorsams wird stark hervorgehoben; die Philosophen sind die Priester der Ideen und müssen als solche an der Spitze stehen, und wenn sie mit ihrer Herrscherwürde die Betrachtung des Guten und Göttlichen verbinden: dann ist in ihnen das Ziel der Glückseligkeit erreicht. Wir haben unter diesen Umständen die Bedeutung der Platonischen Ethik gerade darin zu suchen, dass sie

den abstracten und unhaltbaren Idealismus ihrer Anlage doch nicht unfruchtbar liegen liess, sondern wenigstens Anstalt machte, das Streben nach dem höchsten Gut in die Welt der Erscheinungen einzuführen.

S. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 1, S. 93 ff. 554 ff. 2. Aufl. Baur, Sokrates und Christus, 2. Ausg. von Zeller, Leipz. 1876. Fr. Harms, Die Formen der Ethik, Berl. 1878, S. 59. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, Berl. 1856. Schaubach, Das Verhältniss der Moral des klass. Alterthums zur christl. Theol., Stud. u. Krit. 1851. Neander, Ueber das Verhältniss der hellenischen Ethik zur christlichen, wissensch. Abhandlungen herausg. v. Jacobi, Berl. 1851, S. 140.

§ 3. Aristoteles.

Es ist anerkannt, dass Plato und Aristoteles sich keineswegs wie Idealismus und Empirismus oder gar Materialismus zu einander verhalten, noch auch wie Frömmigkeit und Unfrömmigkeit, obgleich von späteren Parteigängern des Platonismus gerade dieser Gegensatz zwischen ihnen aufgerichtet worden; — wohl aber lernen wir aus der Vergleichung Beider, was sich später oft bestätigt hat, dass religiöse Erregbarkeit und moralische Beobachtungsgabe nicht immer gleichen Schritt halten. Die aufstrebende Tendenz fehlt auch dem Aristoteles nicht, auch nach Oben hin berührt er den Gedankenkreis seines grossen Vorgängers; aber er will sich und seinen Standpunkt gegen das Täuschende und Ueberschwängliche der Ideenlehre sicherstellen, daher tritt er einen Schritt herab, um desto fester die Menschennatur, deren Anlage und Bestimmung in's Auge zu fassen. Die Gründlichkeit seiner Anthropologie, das klare Verständniss des Sittlichen als einer vom Menschen ausgehenden, in dessen Wesen gegründeten, aber auch in gewissen Grenzen fortschreitenden Bewegung, die sorgfältige Erwägung der zugehörigen Mittel und Bedingungen, — dies Alles hat ihn zum ersten Wissenschaftslehrer der Ethik gemacht. Das Subject der Sittlichkeit ist für ihn nicht der denkende und beschauliche, sondern erst der willensbegabte Mensch. Ihn stellt das Handeln auf den Boden der Wahrnehmung und

Erfahrung; Affecte (πάθη) theils der Erregbarkeit (ὀρεκτικόν), theils der Begehrlichkeit (ἐπιθυμητικόν) dringen auf ihn ein; um bestimmte Richtungen einzuschlagen, bedarf er des Urtheils, des Vorsatzes und der Freiheit, weil ohne Wahlvermögen das Sittliche überhaupt nicht in's Dasein tritt.

Von Zeller ist nachgewiesen worden, dass es dieser psychologischen Grundlegung an Einheit fehlt. Denn wenn von der theoretischen Vernunft gesagt wird, dass sie leidenslos und ohne sinnliche Beihülfe der Anschauung höchster Principien sich zuwende, von der praktischen aber, also von der mit dem Leibe unlöslich verbundenen „Entelechie“ der Seele, dass sie unter Eindrücken der Erfahrung und Wahrnehmung in Wirksamkeit trete: so verstehen wir wohl den Zweck dieser Unterscheidung, allein der Persönlichkeit selber droht eine Spaltung, weil nicht aufgeklärt wird, an welcher von beiden Stellen wir ihren eigentlichen Sitz und Kern zu suchen haben. Diese Dunkelheit ist von anderer Art wie in der Platonischen Lehre, und sie bleibt stehen, aber der Philosoph zieht aus der Ablösung des niederen Selbst von dem höheren den Vortheil, dass er nun das Feld des Handelns um so mehr in empirische Grenzen fassen kann. Alle praktische Thätigkeit hat im Wollen und Freiheitsgebrauch ihr unentbehrliches Werkzeug, die Tugend ist eine Beschaffenheit der Seele (ἕξις), welche von dem Vernunftgrunde aus und in der Mitte der Affecte gewissen Zielpunkten als den erstrebenswerthen nachtrachtet; aber erst die Uebung lässt sie erstarken, sowie denn auch eine einmal angenommene und eine Zeitlang befolgte Handlungsweise nicht sogleich mit einer anderen vertauscht werden kann. Unfreiheit, Leidenschaft, Unwissenheit können einen Zustand des Wohlbestelltseins nicht hervorbringen, wo sie herrschen, hört die Tüchtigkeit auf und lässt sich nicht sofort wiederherstellen, sie muss selber einer Fertigkeit ähnlich werden. Welches aber ist das höchste Gut (τέλος τῶν ἀγαθῶν)? Es ist das Gute selber als das allein Erfreuliche und Beglückende, um dess willen alles Andere vorhanden ist oder geschieht. Mag auch jedes Streben nach ihm ein menschliches bleiben: so liegt es dem Menschen doch ob, was in ihm selber das Höchste ist, ja was

an's Unsterbliche und Uebermenschliche anstreift, als Ziel vor Augen zu haben. Dann werden Reichthum, Ehre und Lust immer nur die untergeordnete Bedeutung von Hülfsmitteln, Bedingungen oder natürlichen Folgen behalten.

In dem weiteren Fortgange des Systems haben zwei Momente noch eine besondere Wichtigkeit, zunächst die Erhebung des Dianoetischen über das Ethische; jenes umfasst die intellectuellen Eigenschaften der Weisheit und Vernünftigkeit, die durch Unterricht angeeignet werden; sie schweben wie eine leitende Macht über dem Verlauf der Handlungen und gestatten ein ruhendes Wohlgefühl. Dagegen gehört das Ethische ganz der Praxis an. — Ueber die Vierzahl des Plato ist Aristoteles weit hinaus gegangen, in langer Reihe zählt er die Tugendnamen auf, sorgt aber auch dafür, dass sie neben einander bestehen, jede mit ihrem rechtmässigen Gebrauch. Schon Plato empfiehlt eine Metriopathie der sittlichen Bethätigung, Aristoteles geht weiter, er will jede einzelne Tugend mit Ausnahme der Gerechtigkeit daran erkennen, dass sie zwischen dem Zuwenig und Zuviel, zwischen dem Excess und Defect die richtige Mitte hält, denn nur in dieser Angemessenheit oder Abgemessenheit (μεσότης) kann sie sich selber treu bleiben. Da dies nur durch Beschreibungen nachgewiesen werden konnte: so erscheint Aristoteles als der Anfänger eines wenn auch unzulänglichen, doch zur Verdeutlichung geeigneten descriptiven und symptomatischen Verfahrens. Wer überhaupt den grossen Reichthum der Einzelbestimmungen überschaut, wird sich leicht von der ausgezeichneten Brauchbarkeit dieser Sittenlehre überzeugen. In einem Zeitalter, wo sich die Theorie in die Breite ausdehnte, wo es nöthig wurde, sie zu verselbständigen, durch psychologische und praktische Beobachtungen lehrbar und anwendbar zu machen, wo namentlich auf das Moment der Uebung ein starkes Gewicht gelegt wurde, da musste der Aristotelismus willkommen sein.

S. Zeller, a. a. O. II, 2, S. 435 ff. 468 ff. 2. Aufl. Dazu den ausführlichen Abschnitt in Neander's Vorles. über die G. d. chrl. Eth. S. 85 ff.

§ 4. Die Stoiker.

Eine dritte Gestaltung der sittlichen Maximen fällt zusammen mit dem Zeitalter des zunehmenden Sittenverfalls im öffentlichen Leben. Der moralische Boden wurde immer gebrechlicher, das Urtheil schwankender; wenn die Lustmenschen dem Genusse dienten: so forderten sie die Willensmenschen als die alleinigen Beschützer des Guten wider sich heraus, die Härte dieses Gegensatzes verschärfte auch die Lehre. Der Stoicismus entfernt sich daher noch weiter als Aristoteles von jenen Sokratischen Anfängen; auf blosses Wissen und Nachdenken kann er sich so wenig berufen wie auf die Epikureische Lust, vielmehr ist es die Autarkie und Autonomie der Persönlichkeit, welche diesem System seine stolze Haltung verleiht. Die mancherlei Modificationen der stoischen Lehre und die grosse Zahl ihrer älteren oder jüngeren, griechischen und Römischen Vertreter lassen doch einen gemeinsamen Grundcharakter nicht verkennen. Man kann allerdings zweifelhaft sein, ob dieses stoische Princip eher den Namen eines moralisch gemeinten Naturalismus oder eines persönlich fixirten Moralismus verdiene. Für das Erstere spricht die bekannte Regel: naturae convenienter vivere, durch sie wird das Sittliche objectivirt; Jeder soll so handeln, wie er ist, d. h. wie er durch das Gesetz des Universums oder auch nur der Menschennatur dirigirt wird, soll sein natürliches Wesen durch Selbstbestimmung und Beständigkeit aufrecht erhalten. Und da nun die Ordnung der Dinge nur von der Vernunft und Weisheit aus verstanden werden kann: so sehen wir uns damit abermals auf die alte, aus der Natur selber hervorgehende Rationalität des Sittlichen zurückversetzt. Andrerseits ist doch wieder Alles daran gelegen, dass der Einzelne zur Herrschaft über sich selbst gelangt, um damit auch des Guten theilhaftig zu werden. Die Weisheit und der Wille müssen sich also gleich sehr an der Erreichung desselben Zieles betheiligen; im Allgemeinen aber verlegt sich der grössere Nachdruck auf den letzteren als den eigentlich activen und moralischen Factor. Der Stoiker will daran erkannt sein, dass er als der Willensstarke bei sich selber be-

harrt. Wo gesagt wird, dass der Mensch alle Affecte als naturwidrige Störungen niederzukämpfen und unter äusseren Glücksfällen Stand zu halten habe: da offenbart sich die ganze Eigenart des Stoicismus. Dem Weisen wird wohl das Recht zugesprochen, auch irdische Güter in Betracht zu ziehen und einigen den Vorzug zu geben; aber zur Vollkommenheit erhebt er sich erst dann, wenn er erhaben über den Wechsel der Stimmung und des Schicksals in der Ueberzeugung Ruhe findet, dass mit dem moralisch Guten zugleich ein hinreichendes Maass der Glückseligkeit gegeben sei; Ataraxie und Apathie entfesseln ihn von falschen Einflüssen, und mit dem Gesetz der weisen Selbstbeherrschung gehört er zugleich seiner eigenen Freiheit an.

Die Stoiker lehren somit eine Moral der Pflichtmässigkeit, durch sie ist der Pflichtbegriff und die Norm eines geziemenden Handelns (καθῆκον) in die griechische Ethik eingeführt worden. Die Tugenden in ihrer Platonischen Mehrheit und Vertheilung bleiben anerkannt, aber sie spitzen sich zu in der Pflicht (κατόρθωμα) als der eigentlichen Gutthat oder Rechtthat. Die sittliche Forderung tritt ernster und gebieterischer auf als bisher, und indem sie unnachsichtlich erfüllt wird, scheidet sie alles Handeln in zwei entgegengesetzte Lager; wenn also hiernach alles Pflichtmässige sich selber ähnlich sieht, konnte gefolgert werden, dass auch innerhalb des Schlechten keine Unterschiede mehr stattfinden; jedes Thun muss der einen oder andern Qualität zufallen. An sich gestatten Tugend und Untugend nichts Mittleres, gleichwohl musste sich noch ein drittes Gebiet zwischen sie stellen. Es hat sich auch später gezeigt, dass wenn das Leben lediglich aus dem Gesichtspunkt der Pflicht beurtheilt wird, jederzeit Bestandtheile des menschlichen Thuns übrig bleiben, welche von keinem Gebot berührt werden. Und so waren denn auch die Stoiker genöthigt, ihrem Sollen noch ein Dürfen anzuheften als ein Erlaubtes, Indifferentes (τὰ μέσα, ἀδιάφορα), über welches auch der Tugendhafte ohne Pflichtverletzung frei verfügen kann.

Glücklich angelegte Persönlichkeiten haben sich mit sittlicher Würde innerhalb dieser Grundsätze bewegt, andere wurden zu

eitler Selbstgenugsamkeit verleitet. Das Gesetz, mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bleiben, gestattete verschiedene Auslegung. Auch diese Schule zählte die Theilnahme am Staatsleben zu den Pflichten der Würdigen, aber ihre Politik wurde durch keinen lebendigen Patriotismus mehr unterstützt, ging also in eine vage Kosmopolitik über, welche dem Egoismus kein Gegengewicht geben konnte. Die gefährlichste Folgerung knüpfte sich aber an das Verhältniss von Gesinnung und Handlung, wie es von der jüngeren Stoa erklärt wurde. Auf das Schwankende in der Beziehung der Vernunfterkenntniss auf die Willensthätigkeit ist oben bereits hingewiesen worden. Von vornherein war angenommen worden, dass die höhere Einsicht nur das moralisch Gute und Pflichtmässige dem Wollen zur Ausführung überlassen werde. Nach und nach aber wurden die Rechte des „Weisen" immer höher geschraubt; ihm sollte es zustehen, die Tugenden eigenmächtig zu verwalten, und wer sich nur keiner eigennützigen Absicht bewusst war, erhielt die Vollmacht, von dem Inhalt der Handlungen abzusehen, sobald diese nur seinen höheren oder allgemeineren Zwecken entsprachen. Durch diese Wendung wurde das Bündniss der Intelligenz und der moralischen Selbstbestimmung, wie es anfangs im Geiste des Stoicismus gelegen, zerrissen, das Subject des Willens hatte keinen unmittelbaren Zugang zum Sittengesetz, sondern stellte sich unter die Botmässigkeit einer vermeintlichen höchsten Weisheit. Die Folge war eine verkehrte Zweckmässigkeit. Auf diesem Wege konnte die jüngere Doctrin nicht allein den Selbstmord, sondern auch andere schwerste Licenzen, sei es der That oder der Rede, grundsätzlich zu decken suchen; für den Weisen, weil er alle Verhältnisse beherrscht, hatte alsdann das Erlaubte keine Schranken mehr, und es wird weiter unten erhellen, dass die christliche Gesinnung sogar unter solchen Anwandelungen gelitten hat.

S. Zeller, a. a. O. III, 1, S. 206. 272, 3. Aufl. Ritter, Gesch. d. Phil. III, S. 614 ff. Neander, Vorlesungen von Erdmann, S. 29 ff. In der Abhandlung von E. Waldstein, Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung, Stud. und Krit. 1880, H. IV, wird dieser Einfluss sehr weit ausgedehnt, das ethische Moment aber zu wenig be-

rücksichtigt. Von den verfänglichen Distinctionen der Stoiker erzählt Cicero De offic. III, 12 ein Beispiel aus dem Handelsgeschäft: Aliud est celare, aliud tacere. — Sed non quidquid tibi audire utile est, id mihi dicere necesse est.

§ 5. Der Neuplatonismus.

Anhangsweise möge noch des jüngsten und tief in die erste christliche Epoche hineinreichenden Erzeugnisses der hellenischen Philosophie Erwähnung geschehen, welches in der ganzen geistigen Weltlage, nicht als besondere Schulansicht seine Erklärung findet. Vorzugsweise an den älteren Platonismus, vielfach aber auch an Aristoteles anknüpfend gleicht der Neuplatonismus einem geistvollen Sublimat der gesammten vorchristlichen Entwicklung; er ist ein Kunstproduct philosophischer Combination, durch ihn sollte der vorchristliche Standpunkt zusammengefasst, veredelt und dem kräftig vordringenden christlichen Geist und Leben nachdrucksvoll zur Seite gestellt werden. Wenige, aber bedeutende Köpfe warfen sich in diese Aufgabe, und sie hegten die Absicht, mit dem speculativen Interesse auch ein religiöses und ethisches zu verflechten; allein die Theosophie des Plotin, gest. um 270 n. Chr., als Denkmal eines verfeinerten Studiums höchlich auszuzeichnen, war und blieb durchaus esoterisch und ohne praktischen Erfolg, ihre einzelnen Bestandtheile lösten sich auf und wurden von der christlichen Denkweise aufgesogen und neu verwendet.

Plotin, der Verfasser der „Enneaden“, kennt nur Einen Gegenstand seiner mystischen Speculation, — es ist das Universum, welchem Alles angehört, das Intelligible und das Sinnliche, das Absolute wie das Endliche, das Göttliche und dessen Bewegung auf die Materie. Gott und Welt werden nicht wie von Plato geschieden, nur in der Beziehung auf einander kommen beide zur Anschauung. An der Spitze das einfache prädicatlose Sein (ἕν), die Realität schlechthin, erhaben über den Unterschied des Denkenden und Gedachten, hierauf die Vernunft (νοῦς) als Inhaber der Ideen und der in der Betrachtung jener Einheit lebende Geist, drittens die Seele (ψυχή), die als Mittel-

grösse zu den niederen Funktionen der Wahrnehmung den Uebergang bildet. Diese Entfaltung der Trias erfolgt mit Nothwendigkeit, wir befinden uns nunmehr in der Nähe der wirklichen Erscheinungen; aber auch die Beschränkung nimmt ihren Anfang und mit ihr der Mangel und die Negation, bis zuletzt das Materielle zu den Grenzen alles Wesens hinabreicht. So ist aus dem Einfachen das Vielfältige hervorgegangen, der Denker sieht sich vor einen Rahmen hingestellt, welcher alles Existirende umfasst, diesem Allen aber soll das Sein nur zukommen, sofern es an dem schlechthin Seienden d. h. Guten Antheil hat. Ohne das Gute ist Gott nur ein leerer Name; in diesem Satze ist der eigentliche Glaubenspunkt des Plotin enthalten, aber auch das Tragische in seiner Speculation bezeichnet, die ein Höchstes kühn in die Luft wirft, welches dann nur in geringem Umfange als erreichbar nachgewiesen wird. Das ontologische Verhältniss wird mit dem ethischen dergestalt verbunden, dass mit der Schranke der Realität zugleich ein sittlicher Defect beginnen muss. Nun sieht sich aber der Mensch vermöge seiner Creatürlichkeit schon auf eine untergeordnete Daseinsstufe versetzt, also auch in ethischer Beziehung dem Absoluten entfremdet. Er befindet sich in der Schwebe und ist einem doppelten Zuge ausgesetzt; die Sinnenwelt umgiebt ihn, seines göttlichen Ursprungs vergessend, kann er sich ihr ganz überlassen. Aber er vermag auch diesen leiblichen Banden sich zu entreissen, und an dieser Stelle lenkt Plotin zu einer Ethik um, die der Platonischen ähnlich ist, aber noch mehr Bewegung hat und überschwänglicher ausfällt als diese. Das Göttliche steigt nicht zum Endlichen herab, folglich muss der Mensch zu ihm emporkommen, und zwar durch eine geistige Action statt des äusseren Handelns. Die Pflicht der Besserung kann nur in der Form der Entsinnlichung oder Entschränkung geübt werden; ein erster Schritt der Erhebung führt aufwärts in den Bereich der reinigenden Tugenden, ein letzter noch höher zum ekstatischen Schauen oder Empfinden, wodurch die Seele bis an die Gottesnähe herangezogen wird. Möglich ist es allerdings, die ganze Entfernung vom Absoluten wieder zurückzumessen, allein der Gipfel der Vergöttlichung ist

doch nur Wenigen beschieden; die grosse Mehrzahl haftet am irdischen Boden und gefällt sich freiwillig in der Pflege der bürgerlichen, d. h. der Platonischen Tugenden. Daher zerfällt die Menschheit dennoch in Klassen, der Fluss des Universums mag stetig abwärts und wieder hinauf weisen, in der Mitte aber bereitet er sich selbst eine unüberwindliche Hemmung; die Materie ist das Nichtige, und doch hat sie durch ihre Schwere die Schwingen des Geistes an sich gefesselt.

Von jeher ist dieses System nach allen Seiten in Vergleich gezogen worden. Wichtiger als einzelne an die christliche Theologie und Mystik übergegangene Begriffe, z. B. der Hyperusie, ist für unseren Zweck die Deutung des ethischen Problems, zumal wenn wir dabei die älteren Lehrer berücksichtigen. Aristoteles will die Tugend an ihrer Mittelstellung erkennen, die Stoiker an ihrer eigenen, streng vom Schlechten geschiedenen Qualität, Plotin schätzt sie nach der Würde der betheiligten Seelenthätigkeit und nach der Hoheit oder Jenseitigkeit ihres Zieles; der erste folgt einer praktischen, der Zweite, d. i. der Stoiker, einer moralisch gesetzlichen, der Dritte einer psychologischen und zugleich kosmologischen Anschauung; auch wird das Gute von ihnen entweder als Sein oder in seinem Werden und Entwerden gedacht. Grundlos ist keines dieser Momente.

Zeller, a. a. O. III, 2, S. 533 ff. 2. Aufl. Neander's Abhandlungen von Jakobi, S. 23 ff.

§ 6. Folgerungen.

Vergleichen wir diese Systeme im Grossen: so zeigt sich eine bedeutungsvolle Fortbewegung. Sokrates liefert eine naive Moral des blossen Wissens, Plato eine idealistisch gesteigerte und religiös angewehte, Aristoteles eine überlegende, praktisch anwendbare, auf Maassbestimmung und Uebung gegründete, die Stoiker eine Moral der Selbstbestimmung und Kraftanstrengung, Plotin endlich eine geistvolle Kunstlehre contemplativer Seelenerhebung und Reinigung. Das sittliche Motiv wird zuerst dem denkenden und wissenden Menschen zugesprochen, dann verlegt

es sich mehr in den wollenden, doch bleibt die Annahme stehen, dass es Vernunft und Weisheit sind, welche für die Richtigkeit der Handlungen und ihrer Beweggründe einzustehen haben, und an diesem rationalen Faden hängen alle diese Lehren. Die Gesinnung selber war Anfangs einfach und zuversichtlich, nachher wurde sie ernster und gelangte am Ende zu einer rigorosen Härte, welche sich dem Epikureischen Leichtsinn entgegenwarf. Grade als die ethische Philosophie immer weniger im Stande war, ein gesunkenes Volksleben zu bessern, ist sie dem Wesen des Sittlichen innerlich näher gerückt. Allein sie griff nach allen Seiten zu kurz. Ein religiöses Princip berührte wohl diese Systeme, aber ohne dauernd auf sie zu wirken, oder von ihnen aus gestärkt und gehoben zu werden. Nur wenige Eingeweihte sollen den Schlüssel sittlicher Erkenntniss besitzen, daher stellt sie sich in aristokratischer Hoheit weit über die Fassungskraft der Menge. Einige Denker glaubten Alles gethan zu haben, indem sie ihre Tugendlehre für die Interessen der Staatsverwaltung und des öffentlichen Wohles bereiteten, Andere drangen über die nationale Schranke hinaus, verfielen jedoch einem unfruchtbaren Individualismus und Egoismus; die Idee einer sittlichen Gemeinschaft kam nirgends zu ihrem Recht. Dessenungeachtet hat die antike Ethik bei aller ihrer Unzulänglichkeit, ja eben weil sie mit halben Kräften arbeiten musste, der ganzen Folgezeit einen hohen Grad von Bewunderung abgenöthigt, weil sie nach der Erkenntniss des höchsten Gutes ernstlich trachtete und weil sie dieses in dem Guten selber suchte; der Trieb nach Glückseligkeit wurde durch dieses Streben mit dem sittlichen Wissen und Wollen vereinbart, der Lebenszweck erhöht, die Menschenwürde wenn auch nur theoretisch gerettet. Noch werthvoller wurde diese ethische Wissenschaft, indem sie sich begrifflich ausprägte, die sittlichen Fähigkeiten unterschied, psychologische und praktische Beobachtungen in sich aufnahm, deren keine methodische Ethik auf die Länge entbehren sollte. Nach und nach aber begehrte der so angewachsene, unharmonische, aber lehrreiche Apparat nicht vergeblich Einlass in die Propyläen der Christenheit, und es ist ihm vergönnt worden, an der Begriffsbildung

und Feinarbeit selbst der kirchlichen Wissenschaft Theil zu nehmen.

Wir verweilen einen Augenblick bei dieser Thatsache. Die Christenheit hat eine doppelte Erbschaft angetreten, die eine des Alten Testaments, die andere der klassischen Literatur und Philosophie. Der erste Schritt der Anschliessung war ein nothwendiger und einmüthiger, wir rechnen die Entschiedenheit, mit welcher die christliche Gemeinschaft der alttestamentlichen Quelle als der ihr zugehörigen sich bemächtigt hat, zum welthistorischen Wesen des Christenthums. Die andere Entschliessung, auch der hellenischen Philosophie eine wie immer zu erklärende Beisteuer der Wahrheit zuzutrauen, ist sehr zögernd, ungleichmässig und eklektisch ausgefallen, ganz willkürlich war sie ebenfalls nicht. Ideen wie die oben von uns in Erinnerung gebrachten lassen sich nicht begraben wie die Abgötterei, noch verbieten wie die heidnische Unzucht und Sünde; reine Denkformen erheben sich über den Lebenszustand, der ihnen das Dasein gegeben hat. Die klassische Bildung der kirchlichen Schriftsteller beugte sich vor dem christlichen Glauben, aber sie liess sich nicht wegwerfen wie ein Kleid, und eben deshalb kann kein Apologet des zweiten und dritten Jarhundertes, kein Clemens und Origenes, kein Ambrosius und Augustin ohne Kenntniss dessen, was ihm aus antiken Quellen zugeflossen war, verstanden werden. Wie die Platonische Weltanschauung leiser oder deutlicher mitspricht, wie christliche Intentionen sich mit Namen und Zielpunkten der stoischen Moral berühren, wie durch das Bedürfniss logischer und psychologischer Genauigkeit Aristoteles herbeigezogen wird, dies Alles zu verfolgen, zählt der Historiker zu seinen lohnendsten Geschäften, zumal wenn er dabei die qualitativen Unterschiede und die historische Abfolge des Platonischen und Aristotelischen Einflusses zu Rathe zieht. Bedenken wir jedoch, dass von den kirchlichen Stimmführern damals die antiken Systeme keineswegs einander gleichgestellt wurden, dass vielmehr bei der Zurückweisung des Fremdartigen und der Benutzung des Verwandten auch viel Kritik aufgeboten wurde: so erscheint das kirchliche Verfahren der Aneignung philosophischer Denkbe-

stimmungen für die Zwecke der christlichen Religion wieder als ein bewusstes und freies und darum auch ein verantwortliches; es regt die meines Erachtens freilich unlösbare Frage an, wie die Entwicklung ohne diese Zuthaten ausgefallen sein würde. An diesen Umstand haben sich ernste Erwägungen älterer und neuerer Zeit angeschlossen. Was der Arminianer Souverain in Untersuchung gezogen, was Mosheim, Löffler und Andere wieder aufgenommen, taucht auch gegenwärtig in anderer Form als weitschichtiges Problem auf, nämlich eben jener philosophisch-christliche Synkretismus oder der Einfluss der antiken Begriffe auf die christliche Lehre, dessen Recht, Wirkung und Tragweite. Jeder Kundige ist bereit, günstige und ungünstige Folgen anzuerkennen, Keiner will die aneignende Kraft des christlichen Geistes vermissen, Keiner dessen Selbständigkeit verkennen. Die Abwägung dieser Verhältnisse hat bekanntlich grosse Schwierigkeit, und nur durch Zusammenschau kann ein allgemeines Urtheil erreicht werden, welches dann auch dem Historiker der Ethik auszusprechen zukommt. Die folgende Bearbeitung geht von der Ansicht aus, dass die Zulassung der alten Moralphilosophie, so weit sie nämlich thatsächlich erfolgt ist, mehr im Lichte einer Förderung denn einer Hemmung und Störung aufzufassen sei, oder dass die zahlreichen Unklarheiten und Missverständnisse, welche sich auf diesem Wege eingeschlichen, von dem Gewinn an geistiger Bereicherung und Erweiterung weit überwogen werden. Selbst der Dogmenhistoriker im gewöhnlichen Sinn, sobald er nur das grosse Ganze der Lehrbildung im Auge hat, wird schwerlich im Stande sein, die entgegengesetzte Auffassung durchzuführen. Zunächst denken wir dabei an den Beruf der katholischen Kirche, welche im Sammeln und Componiren ihre Stärke hatte, dann erst an die Aufgaben des Protestantismus, zu dessen Bestimmung es gehörte, aus den entstandenen Mischungen reine Gebiete der Geistesthätigkeit hervorgehen zu lassen. Und hiermit ist die Stelle erreicht, auf welche der zweite Abschnitt dieser Einleitung nochmals zurücklenken muss.

Kapitel II.

Die biblische Ethik.

§ 7. Die Vorstufe.

Der eben besprochenen philosophischen, rational entwickelten und anthropologisch begründeten Ethik stellt das Alte Testament ein religiöses Glaubens- und Einheitsprincip gegenüber, als in welchem zugleich die sittliche Norm unmittelbar und unbedingt gesetzt sei. Beide Richtungen, die philosophische und die biblische, fallen ihrem Inhalte nach nicht gänzlich aus einander. Dass es ein Gutes gebe, verbindlich für den Willen, dass die Erkenntniss sich von dessen Werth überzeugen könne, dass der handelnde Mensch auch Befriedigung finde oder finden solle in dessen Ausübung, wird auf beiden Seiten anerkannt; die Namen Tugend, Weisheit, Glückseligkeit besagen etwas, was hier wie dort vernommen wird. Allein der Gottesglaube des Volkes Israel hat mit gebieterischer Stärke jene sittlichen Begriffe in sich selbst, seinen Grund und Gegenstand aufgenommen, ausserhalb desselben haben sie keine Wahrheit und kein Recht. Gott ist der Allmächtige und Allweise, der Heilige und Gütige, nur im Anschluss an ihn kann das Gute Bestand haben; der Weise selber, aus diesem Verbande herausfallend, sinkt zum Thoren herab. Der Fromme wird zum Gerechten, indem er die göttlichen Grossthaten erwägt, jeder Aufblick zu Gott hinterlässt die Mahnung: „Wandle vor mir und sei unbescholten“ (Gen. 17, 1), aber auch die Zusicherung: „Selig ist der Mann, der auf Gottes Wegen geht“ (Ps. 1, 1. 75, 10—14).

Das Alte Testament redet in Vorbildern und Geboten, historisch und gesetzlich, in Lehrsprüchen und Ermahnungen wie in allen Tönen der Frömmigkeit, stets unsystematisch, aber doch mit Beziehung auf denselben Grundzug alles sittlichen Verhaltens. Der Weisheit Anfang ist die Gottesfurcht (Ps. 111, 10), aus ihr als der Wurzel aller „Gerechtigkeit“ entspringen Treue und Wahrhaftigkeit, Demuth, Lauterkeit und Wohlthätigkeit; es sind

conservative und mittheilende Tugenden, welche stärker als die progressiven eingeschärft werden. Schöne Beispiele veranschaulichen den Besitz dieser Eigenschaften, der Fromme selber darf sich gegenwärtig erhalten, wie sein eigenes Leben von dem Grunde der Gottesfurcht aus zu ungetrübtem Glück und zum Genusse des göttlichen Wohlgefallens emporgewachsen sei, ehrenvoll für ihn selbst, segensreich für Andere (Hiob, 29 bis 31). Denken wir das Gute in der Form des göttlichen Gebots: so hat dieses seiner Substanz nach, — denn über den Zeitpunkt der Abfasssung rechten wir nicht, — im Dekalog den würdevollsten gemeingültigen Ausdruck erlangt. Im Dekalog werden dreierlei Verbindlichkeiten zusammengefasst, die religiöse der Gottesanbetung und ihrer allein angemessenen Art, die naturrechtliche in der Heilighaltung des Familienbandes und der Ehe, die sociale in der Sicherstellung des Lebens und des Eigenthums. Gesetzlich angesehen umfassen die Zehngebote, wie H. Schultz bemerkt, nur die Summe dessen, was als gemeinsame Aufgabe der damaligen Zeit gelten musste; allein wie weit ist dennoch der Gehorsam des Volks hinter diesen Vorschriften zurückgeblieben! Die historischen Bücher haben diesen Maassstab gar nicht festhalten können; zahlreiche und starke Uebertretungen zumal der Hochstehenden werden in ihnen nicht gerügt, um so mehr muss diesem Compendium religiöser Moral eine eminente Wichtigkeit für die Erziehung des Menschengeschlechts beigelegt werden.

Hiermit ist jedoch nur das allgemeine Wesen der im A. T. niedergelegten und gepflegten Sittlichkeit bezeichnet, die zweite Hälfte ruht auf der Positivität des Bundesverhältnisses. Das freie gnadenvolle Bündniss, von Gott auf Sinai eröffnet, vom Volke empfangen und ergriffen, von Königen wieder aufgenommen, wird der lebendige Exponent der Frömmigkeit, das Stärkungsmittel aller Tugenden und Pflichten. Bündnisse beruhen auf Gegenseitigkeit; jede Aehnlichkeit mit einem gleichstellenden Vertrage war zwar ausgeschlossen, gleichwohl hat die religiöse Zuversicht mit dem einen Gedanken, dass das auserwählte Volk seinem Gott gehört, auch den anderen verbunden, dass Gott ihm gehöre, dass er seine Treue und Gerechtigkeit Israel zugesprochen und be-

dingungsweise verpfändet habe. Das sittlich-religiöse Selbstgefühl wurde zu einem Rechtsgefühl gesteigert. Innerhalb dieses Bewusstseins wird das Gesetz nicht als Last empfunden, es ist der edelste Schatz und das kostbarste Erbtheil der Väter, der Psalmist besingt dessen Segnungen, welche den Zugang zu den Vorhöfen des Hauses Gottes erschliessen (Ps. 19, 8ff. 84, 11. 119). Mit dieser begeisterten und stolzen Freude am Gesetz sollte sich eine doppelte Wirkung verbinden, die eine sittliche als Antrieb zum unbescholtenen Wandel, die andere religiöse als Erhebung zu Gott im Glauben an dessen Bürgschaften; allein beide Auffassungen dieses geistigen Eigenthums trugen ihre eigene Gefahr in sich. Bei abnehmender Spannkraft erschlaffte der Gehorsam oder heftete sich an die Aussenseite der blossen Beobachtung; schwere Schickungen aber erschütterten das Vertrauen zu der Fortdauer der theokratischen Anwartschaft, das Verständniss der göttlichen Führungen wurde verdunkelt. Gegen diese Schäden erhob sich der Prophetismus mit grossartiger Auslegung sowohl des Gesetzes wie auch des Bundes und der Verheissung. Hingebung des Herzens ist besser als Opfer. Die alte Sicherheit aber kehrte nicht zurück, und als der Glaube an eine gerechte, also auch lohnende Vergeltung an bittern Erfahrungen zu scheitern drohte: da gab es für die Frömmigkeit nur eine doppelte Zuflucht, die eine volksthümliche in der Aussicht auf das messianische Heil, die andere persönliche in den Bekenntnissen eines Hiob, welcher selbst unter unverschuldeten Leiden seinem Gotte eine unverbrüchliche Treue und hoffende Zuversicht angelobt.

Wir nennen die alttestamentliche Religion eine Vorstufe des Evangeliums, eine vorbereitende Offenbarung. Hiernach sollte man schliessen, dass sie auch im Christenthum nur den Dienst einer Vorstufe hätte leisten, oder anders ausgedrückt, dass ihr ganzer urkundlicher Inhalt erst durch das Medium evangelischer Erkenntniss hätte hindurch geführt werden müssen, um fortan seine richtig begrenzte Stellung einzunehmen und ihr gemäss zu wirken. Allein diese Erwartung wird durch die nachfolgende Geschichte nicht bestätigt. Vieles bedurfte allerdings keines evangelischen Freibriefes; ein grosser Theil der Lyrik und der Spruchweis-

heit, die erhabenen Ansprachen, Verkündigungen und Mahnungen der Propheten waren durchaus geeignet von dem einen Boden auf den andern überzugehen; sie setzten unter veränderten Verhältnissen ihre Mission fort, und von ihnen wurden zugleich die Tugenden der Treue und Demuth und der Gottesfurcht getragen. Etwas Anderes war es aber, wenn der evangelische Standpunkt und sogar der kirchliche auf den alten zurückverlegt oder dieser auf jenen übertragen, wenn die christliche Pflichtübung an specielle Satzungen sofort gebunden, wenn mit dem Gesetz auch die Gesetzlichkeit gefördert wurde, oder wenn das Gesetz wie im Alten Bunde eine doppelte Stellung einnahm, eine sittliche und eine rechtliche. Dann wurden die Grenzlinien verwischt, während die gewaltige Stimme des A. T. unmittelbares Gehör forderte. Solche Einflüsse waren sehr verschieden von der philosophischen Beihülfe der antiken Ethik, aber es gehört zur Vorbereitung, auf sie hinzuweisen.

Vergl. hauptsächlich H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. 1878 in dem Abschnitt S. 279 bis 349.

Um von diesen Grundzügen aus in den Bereich einer Sittenlehre im engeren Sinne einzutreten, bedürfen noch zwei apokryphische Bücher, Jesus Sirach und Weisheit, einer kurzen Berücksichtigung. Sie versetzen uns in ein Zeitalter verständigen Nachdenkens und bereicherter Erfahrung. Beide Schriftsteller sind nach ihrer Bildung sehr verschieden, aber sie begegnen sich in demselben Hauptgedanken, indem sie das höchste intellectuell-ethische Motiv des hebräischen Bewusstseins wieder aufnehmen. „Alle Weisheit kommt von Gott und ist ewig bei ihm." Ihre Fülle ist Furcht des Herrn, aber auch Unterricht, auch Eifer in der Befolgung seiner Gebote gehören ihr an. (Sir. I, 1 ff.) So beginnt der Siracide seine Rede, genauer angesehen sind es drei Momente, ein intellectuelles, religiöses und praktisches, welche in der Idee der Weisheit zusammengefasst werden; in den ersten beiden ist ein Abstand von Gott gesetzt, das dritte, der thätige Gehorsam, soll ihn wieder ausgleichen. Die Herrlichkeit dieser Gottesgabe erfüllt die Seele des Schriftstellers, er wiederholt sich gern in ihrer Lobpreisung, aber sein Zweck treibt ihn weiter; um als Berather für specielle Obliegenheiten nützlich zu werden, rechnet er mit der Welt, deren Schwierigkeiten nicht ohne Klugheit beherrscht werden. Es ist bekannt, dass sein Vortrag innig und erhebend beginnt, aber auch dass er prosaisch ausläuft in Eingebungen kluger Vorsicht und Maassbe-

stimmung. Dieser Empirismus allein macht ihn freilich noch nicht zum Sittenlehrer, er wird es erst dadurch, dass er wirklich das Leben nach allen Richtungen durchschreitet, bei der Betrachtung der Jugend und des Alters, des Hauses und der Familie, der bürgerlichen und rechtlichen Ordnung, bei Armuth und Reichthum, Freundschaft und Feindschaft, Hoheit und Dienstbarkeit nachdenklich verweilt, um seine Erfahrungen mit einsichtsvollen Denksprüchen zu begleiten, — und zwar von einer Gesinnung aus, nach welcher der Fromme selbst in Aussicht auf den Tod eines Antheils an den segnenden Früchten der Vergeltung, also auch eines bescheidenen Wohlgefühls und Glücks sich hinieden werde getrösten dürfen. Der Nachdruck in dieser Schrift ruht darauf, dass die einzelnen Lebensverhältnisse in Betracht gezogen werden, auf der Fülle der Beobachtungen und deren glücklicher Benutzung für den Zweck des Ganzen. Und in der That, durch blosse Aufstellung eines Princips, aus welchem sich dann alles Handeln von selbst ergeben werde, ist noch Niemand zum Ethiker geworden.

Wenn wir durch Jesus Sirach innerhalb des palästinensischen Gesichtskreises fest gehalten werden: so versetzt uns das Buch der Weisheit in die Mitte eines philosophisch erweiterten und mit Platonischen und stoischen Ansichten verschmolzenen jüdischen Alexandrinismus. Das Thema ist dasselbe, wird aber speculativer verstanden und weniger praktisch durchgeführt. Die Weisheit ist ein Hauch Gottes, ein Ausfluss seiner Herrlichkeit, wir verehren sie aber auch als die Lenkerin menschlicher Geschicke, die Führerin zum höchsten Gut, die Richterin der Gottlosen. Unser Eigenthum wird sie durch Gerechtigkeit, welche uns einer seligen Unsterblichkeit theilhaftig macht, und innerhalb welcher selbst die klassischen Tugenden eine berechtigte Stellung einnehmen (Sap. 8, 7). Allein eben diese allwaltende und gottverwandte Weisheit will ernstlich begehrt sein. „Trachten nach Belehrung ist Liebe, Liebe ist Befolgung der Gebote, Beobachtung der Gesetze ist Bestärkung in der Unvergänglichkeit, welche in die Nähe Gottes bringt. Das Verlangen also nach Weisheit leitet zur Herrschaft“ (6, 17—19). Das sollen die ungerechten und vermessenen Machthaber bedenken, hinweg aber auch mit den Gottlosen und Götzendienern und mit den Frevlern, die nichts weiter kennen wollen als Zufall und Sinnengenuss; sie Alle verfallen dem Gericht und den Schrecknissen des Gewissens (17, 1 ff.).

Dies Alles sei erwähnt, nicht um darzuthun, wie sich das Evangelium von den genannten Schriften abhebt, — dessen bedarf es nicht, — noch auch um die Berührungen der letzteren mit der kirchlichen Lehrsprache nachzuweisen, sondern um auf allgemeine Verhältnisse vorbereitet zu sein, in denen wir uns nachher zu bewegen haben. Wie jene

beiden Verfasser ihre Ermahnungen aus dem Princip der göttlichen Weisheit herleiteten, um für die Richtigkeit des Handelns einen Maassstab zu besitzen: so scheint sich überhaupt die Ethik aus zwei Stücken zu constituiren, sie will wahr und sie will anwendbar sein, muss also den Forderungen der Idee und der Wirklichkeit entsprechen. Nach Oben und nach Innen, aber auch in die Weite will sie ihre Blicke richten oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine verticale und eine horizontale Richtung in sich aufnehmen. Allein es sollte sich auch noch ein dritter Factor hinzugesellen, durch welchen jene beiden Dimensionen in Spannung und Wechselwirkung versetzt und zu möglichster Einigung erhoben werden, und eben dieses Dritte enthält den Prüfstein, trägt aber auch alle Schwierigkeiten in sich.

Damals aber, fragen wir, wie sollte der Menschheit, der jüdischen und der hellenischen, geholfen werden? Doch nicht etwa durch Bücher, und hätten sie auch lauter Wahrheiten enthalten!

§ 8. Die Evangelien.

Die Theologen werden niemals müde werden, den Schatz der Reden des Herrn immer aufs Neue wieder zu heben, aber es wird auch stets schwierig bleiben, diesen unendlich reichen Gehalt dergestalt zusammenzufassen, dass er von Einer Stelle aus sein Licht empfängt. Hier kann es nur innerhalb der Grenzen dieser Einleitung versucht werden.

Im Sinne der Rechtbeschaffenheit als der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gebot war der Begriff der Tugend bereits gegeben, in subjectiver Beziehung wird er erneuert und vertieft. Alles Sittliche hat sein eigenes Wesen, nicht was in den Mund eingeht, nur das von ihm Ausgehende verunreinigt den Menschen (Mt. 15, 17. 18); mit diesem Worte scheiden sich Sittliches und Natürliches oder Stoffliches, welches den Geist nicht unmittelbar berührt, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass das Geistige dennoch innerhalb des Materiellen zur Darstellung kommen kann und soll. Reinige zuerst das Innere des Bechers, damit auch das Aeussere rein werde (Mt. 23, 25. 26); dadurch wird das Grundverhältniss der Gesinnung zur sichtbaren Bethätigung festgestellt. Ein dritter Satz erhebt die wahre Gerechtigkeit über die Pharisäische, denn mit dem bloss Positiven oder Rechtlichen

wird sie niemals erschöpft (Mt. 5, 20). Ein vierter Spruch stellt alles Handeln unter die Norm gleicher moralischer Verbindlichkeit, Niemand soll dem Anderen etwas anthun, was er nicht selbst von ihm zu erfahren wünscht (Mt. 7, 12). Ein fünfter von den Herzensreinen, die Gott schauen (Mt. 5, 8), knüpft das Band mit der Frömmigkeit, der wahre Gottesglaube hat eine ethische Verwandtschaft mit seinem Gegenstand zur Voraussetzung. Das Resultat dieser Sätze ist Herstellung dieses sittlichen Princips nach seiner innerlichen Wahrheit, Wirksamkeit und Tragweite. Ethisches und Religiöses sind im ganzen N. T. so innig verknüpft und fliessen so leicht in einander, dass nicht einmal die Frage auftaucht, ob der Grund der Dinge ein anderer sein könne als der des Guten.

Wir bezeichnen damit das Allgemeine und Grundzügliche; in diesen Rahmen stellt sich das eigentliche Thema der evangelischen Rede, es ist ermahnend und verkündigend zugleich. Die erste Hälfte des eröffnenden Doppelworts: thut Busse, ändert euern Sinn (Mt. 3, 2 Parall.), enthält den Weckeruf zum neuen Wandel, es ist eine Stimme der Aufforderung, die nachher in zahlreichen Wendungen nachklingt und immer dringender und gebietender wiederholt wird. Abwendung vom Mammon und vom Weltgeschäft, Wegwerfung des theuersten Gliedes, Zerreissung der engsten Naturbande, Aufopferung jeder Art sind die Formen der Selbstverleugnung, welche dem neuen Leben die Bahn brechen (Mt. 5, 25. 8, 22 u. a.). Eine unausweichliche Alternative nöthigt zur Entscheidung (Mt. 6, 24. Luc. 16, 13). Jetzt gilt es, aus der Erstorbenheit (Luc. 15, 24. 32) emporzukommen, der Wiedergewinn des Verlorenen ist Rückkehr und Rettung (Luc. 19, 10 u. a.), die Besserung des Sünders ein Ereigniss der sittlichen Welt, höher und durchgreifender als der blosse Fortbestand des Guten (Luc. 15, 7. 10). Die Erneuerung stellt sich in das Licht einer persönlichen, von alten Banden befreienden That, der Mensch selber ist der Ergreifende, nur im vierten Evangelium (Joh. 3, 3. 5) wird sie in dem höchsten Ausdruck als Wiedergeburt von einem geistigen Empfangen, Erfahren und Bestimmtwerden hergeleitet. Fragen wir ferner nach Art

beiden Verfasser ih:
Weisheit herleiteten
stab zu besitzen: s
zu constituiren, sie w
den Forderungen der
Oben und nach Inn
richten oder, wenn
eine horizontale
auch noch ein dritt
Dimensionen in Spa
lichster Einigung
Prüfstein, trägt ab

Damals aber.
und der hellenisch
und hätten sie auc

Die Theolo
der Reden des
es wird auch s
Gehalt dergestal
aus sein Licht er
dieser Einleitung

Im Sinne
mit dem göttli
gegeben, in su
Alles Sittliche
eingeht, nur da
(Mt. 15, 17. 18
Natürliches od
berührt, womit
dennoch innerh
und soll. Rein
das Aeussere r
Grundverhältnis
gestellt. Ein d
die Pharisäische.

eigenes Gesetz in sich, wirkt verbreitend und eindringend, hat
seine Gegenwart und Zukunft (Mt. 13), und indem es bereit-
willig Hörende von allen Seiten herbeiruft und zuletzt bis zu
en Fernstehenden und Fremden seine Stimme gelangen lässt,
hält es sich doch ein Recht der Unterscheidung und eine er-
wählende Freiheit vor (Mt. 20, 16. 22.). Verdient und erarbeitet ist
s nicht, wohl aber vor allen anderen Gütern erstrebenswerth
... 6, 33); mit seinem Segen werden auch Arbeit und An-
fechtung, Sorge, Gefahr und Versuchung fortdauern. Auf diesem
den gedeihen die Tugenden, welchen die Makarismen gewidmet
.; der Vatername erweckt einen neuen Aufblick zu Gott und
der Verwaltung, und mit dem Bewusstsein der Gotteskind-
aft erstarken die Kräfte des Glaubens und der Liebe. Die
.ze Darstellung, die wir nur andeuten, hängt freilich mit dem
ot der Sinnesänderung unmittelbar zusammen, denn sonst
.nte nicht das Eine für die Zwecke des Anderen in Anspruch
ommen werden. Daraus folgt aber nicht, dass das Himmel-
ch, wie Thoma sagt, ein „überwiegend sittlicher Begriff" sei;
n überwiegend ist es ein religiöser, und schon der Name
αγγέλιον macht es dazu. Was wie eine Darreichung von Oben
r angekündigt wird, verlangt religiöse Aneignung. Niemand
rd die Gleichnisse spalten, noch auch das schöne Ineinander
n zweierlei Regungen zerstören wollen; dagegen ist es möglich,
e Reden Christi je nach ihrer grösseren Verwandtschaft mit
r imperativen oder mit der declaratorischen Richtung
u gruppiren, denn die letzteren führen eine andere Sprache.
Was auf der einen Seite in gebieterischer Vorhaltung die Ge-
wissen treffen soll, nimmt auf der anderen den trostreichen Aus-
druck einer Einladung an, dem „schmalen Wege" stellt sich die
„leichte Last" gegenüber. Den Kranken wird gesagt: stehe auf
und wandle, den Müheseligen: sei getrost, deine Sünden sind
dir vergeben (Mt. 9, 2. 5), und dieser Zuruf verräth durch sich
selber auch seinen religiösen Geist. Und dasselbe gilt von den
Ermahnungen zum Anklopfen, Bitten und Suchen, von der An-
leitung zum Gebet und den Verweisungen auf die göttliche Vater-
güte, — lauter Worte, die gleichsam in der unmittelbaren Nähe

des Gottesreiches gesprochen sind und dessen Recht und Wahrheit wiedergeben. Zwei Bilder treten uns vor Augen, der mit sich selbst ringende Mensch, der unter den härtesten inneren Conflicten sein höheres Selbst retten soll, und der Andere, welcher durch Hingebung und gläubiges Vertrauen über sich selbst erhoben wird. Müssen nun aber dennoch diese beiden Vorhaltungen auf einander bezogen werden: so ist dies eben nur dann möglich, wenn gefolgert wird, dass das religiöse Princip des Evangeliums jener ersten moralisch formulirten Anforderung als eine unentbehrliche Hülfsmacht entgegenkomme; was dort nur auferlegt wird, erscheint hier als ein Ermöglichtes und schon in der Verwirklichung Begriffenes. Auf gleiche Weise erklärt sich dann auch die doppelte Bezeichnung des höchsten Zieles. Die Auslegung des Gesetzes gipfelt in dem Gebot der Vollkommenheit (Mt. 5, 48), anderwärts aber heisst es das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt. 22, 37); — warum? weil nur dieser Modus der Vervollkommnung dem Wesen des Himmelreichs entspricht. Die Liebe als die gottmenschliche Macht soll Niemand fragen, ob sie sittlicher oder religiöser Herkunft sei, sie gehört beiden Arten an, Christus aber hat sie zum höchsten Motiv des neuen Bundes und zum Element der Gemeinschaft gemacht.

Dies Alles mag einfach und vielleicht selbstverständlich erscheinen, dennoch ist es der Schlüssel zum Verständniss des Ganzen. Erneuerung oder Wiedergeburt und Liebe, oder anders ausgedrückt und Gnade bilden zusammen die schöpferische Synthese des Evangeliums, den ewigen Synergismus christlicher Geistesmacht, welchen kein Dogma aufzuheben vermag. Aus dieser Quelle stammt die hinreissende Gewalt des Wortes Christi. Derselbe Synergismus gestattet zugleich einen Rückschluss auf Christus selbst. Von ihm dem Einzigartigen hat die Christenheit stets geglaubt, dass er was er hat und bringt, auch selber sei. Für unseren Zusammenhang ergiebt sich daraus der Gedanke: Christus selbst ist der wiedergeborene und allein heilige Mensch, er ist aber auch die Offenbarung der göttlichen Gnade und ihrer Wirkungen, das pignus gratiae, wie die Alten sagten; an dem Ersteren hängt die thätige Nachfolge Christi, an diesem

der Glaube an ihn. Zwei Betrachtungsweisen laufen in ihm zusammen. Sein Selbstbewusstsein ist der Einheitspunkt des Selbstglaubens und Gottesglaubens, der Selbstgewissheit und Gottesgewissheit.

Im vierten Evangelium, über dessen Entstehung ich wie Mangold, H. Schultz u. v. A. denke, lässt sich, wie man einräumen muss, jene Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung zweier Potenzen weniger bestimmt nachweisen, weil die Busspredigt als solche nicht hervorgehoben wird, das ethische Moment nimmt eine andere Stelle ein. In erhabener Rede werden Wiedergeburt, Gottesreich, Anbetung als Werke des Geistes vorgetragen, dann folgen die Namen Wahrheit, Leben und Licht, und diese Kräfte fliessen zusammen in ein einziges Heilsgut, der Mensch ist der Empfänger (*λαμβάνειν*). Die ganze Anschauung vertheilt sich unter weite Dimensionen und durchgreifende Gegensätze. Gutthat und Uebelthat, Gutes und Arges stehen als allgemeine Richtungen einander entgegen, die einen mit den Abzeichen lichtscheuer Unfreiheit, die andern mit den Früchten der Befreiung, der Freude und des Friedens (Joh. 8, 34. 14, 21. 15, 11. 16, 20). So scheiden sich die Regionen wie Wohnstätten des Hasses und der Liebe, aber auch wie Quellen sei es der Trübsal oder der Freudigkeit und des Sieges. Die Selbstüberwindung geht in Weltüberwindung über (16,33), denn die Welt liegt im Argen (1 Joh. 5, 18. 19, vgl. Gal. 1, 4). Wenn im Ganzen das Princip einer göttlichen Mittheilung (*διδόναι*) und somit auch eine religiöse Betrachtungsweise vorherrscht: so geht daneben doch durch die Stellen von dem neuen Wandel, von der Bewahrung der Gebote Christi, von dem Bleiben bei seiner Rede, von dem Einleben und Einwachsen in die Gemeinschaft mit ihm ein durchaus ethischer Zug; auch die Werkthätigkeit schliesst sich als Folge von selber an, und der Eintritt in das Gottesreich wird ähnlich wie in den Synoptikern als Ablassen von weltlicher Selbstliebe und als Uebergang von der einen Anhänglichkeit in die andere vorgestellt. Ein stetiger gleichartiger Gedankenstrom reicht vom Anfang bis zum Ende dieser Schrift, aber zwei einfache Grössen ragen säulenartig empor, das Vor-

bild des Herrn (ὑπόδειγμα 13, 34) und die Macht der Liebe (3, 16); wir behalten also abermals zwei Anknüpfungspunkte in der Hand, die den vorigen entsprechen. Nur Eins wäre noch hinzuzufügen, dass die Aneignung des Werkes Christi in das Licht eines Erkennens gestellt wird.

S. Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. Testaments, von der Teylerschen Gesellschaft gekrönte Preisschrift, Haarl. 1879, — eine geistreiche und in einigen Beziehungen preiswürdige Arbeit, aber von grösserem Verdienst der Darstellung als der Untersuchung. Meines Erachtens hat der Verfasser seinen Stoff allzusehr in den der ganzen biblischen Theologie überfliessen lassen, während die eigentlich ethischen Bestandtheile eine weit sorgfältigere Behandlung verdient hätten. Die gelehrte Begründung fehlt gänzlich. Das Gelungenste ist der erste Abschnitt, in den folgenden bleiben für mich ernstliche Anstände zurück. — In einigen Punkten berührt sich das Obige mit dem übrigens ganz anders gearteten Werk von Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, Nördl. 1880, Th. I, S. 348 ff., Die sittliche Weltanschauung des Christenthums.

§ 9. Die Paulinischen Briefe.

Die Briefe des N. T. gleichen einer zweiten Strophe der evangelischen Verkündigung, aber nicht einer Fortsetzung der Rede Christi; denn wollten wir von ihnen nur eine erläuternde und anwendende Wiederaufnahme der Worte Jesu erwarten: dann müsste der Jakobusbrief nothwendig obenanstehn, weil er so zahlreiche Reminiscenzen in sich trägt, während wir doch alle Ursache haben, den Apostel Paulus voranzustellen.

Die Aufgabe der apostolischen Sendschreiben war eine andere; der biblische Gedankenkreis erweitert sich dadurch um das Doppelte, dass Paulus seinem eigenen Lebensgange entsprechend erst auf weiten Umwegen in den Consensus der Evangelien wieder einlenkt. Auch die Form verändert sich; zu der Ermahnung und frohen Botschaft tritt das Urtheil, die Reflexion und Beweisführung, womit die Bestandtheile einer lehrhaften Behandlung gegeben sind. Juden- und Heidenthum, Natur und Gesetz, Tod und Sünde, diese letztere aber als eine geschichtlich gewordene und sich selber forttreibende Macht, nicht mehr als persönliche

Uebertretung des Einzelnen, — sind die Factoren einer welthistorischen Vergangenheit; auf sie gründet der Römerbrief seine universellen Anschauungen über die bisherige Lage der Menschheit; er bahnt sich damit den Weg zu der Folgerung, dass nach so langer Herrschaft der Sünde und so vergeblicher Gegenwirkung des Gesetzes „jetzt ohne Gesetze“ die Gerechtigkeit Gottes und mit ihr die Gnade durch den Glauben an Jesus Christus offenbar geworden sei (Röm. 3, 21). Und diese Behauptung ruht nicht auf der idealen Grösse des Gottesreichs, sondern auf der abgeschlossenen Erscheinung Christi als des Geopferten. In ihm ist der alte unselige Verband gelöst, der Zugang zur Versöhnung, aber auch zu der neuen Bewegung im Geist und in der Freiheit aufgethan. Neuere Kritiker haben mehrfach ausgesprochen, dass Paulus den Tod des Erlösers eigenmächtig zum Mittelpunkt christlicher Glaubensgedanken gemacht habe; und in der That ist er der feurige Bekenner und zugleich der kühn argumentirende Ausleger des Kreuzes wie kein Zweiter im N. T. Allein etwas Fremdartiges hat er damit nicht herbeigezogen; denn selbst wenn wir von den, wie ich meine, unanfechtbaren Stellen Matth. 20, 28, Luc. 22, 20 absehen wollten: so wird doch schon in der Bergpredigt Matth. 5, 11 ff. und in der Instructionsrede Matth. 10, 21. 38 die Aussicht auf Gefahr, Verfolgung und Tod in den apostolischen Beruf aufgenommen, und Christi eigener Vorgang auf dem Leidenswege musste auch den allgemeineren Andeutungen in seiner Rede einen doppelten Nachdruck verleihen. Der Ethiker hat anzuerkennen, dass die Beherrschung und Ausbeutung des Todesgedankens als unabweisbares Motiv in das christliche Bewusstsein eingedrungen ist, schon weil sie mit der individuell christlichen Ansicht zusammenhängt, nach welcher die Erniedrigung zur Staffel der Erhöhung wird und das Samenkorn durch sein Sterben reichliche Frucht bringt (Joh. 12, 24). In der Hand Paulinischer Dialektik wird der Tod dehnbar, deutbar und gleichsam lebendig; Paulus selbst stellt sich mit höchster Zuversicht in die Nachbarschaft des Meisters, er will dessen Leiden ergänzen (Kol. 1, 24), an seinem Leibe trägt er die Leidensmaale (Gal. 6, 17).

Wir haben auch hier nur nach der Bedeutung und Ausdehnung der sittlichen Momente im Verhältniss zu den religiösen oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zu den dogmatischen Ausführungen zu fragen. Streng genommen reicht dieser ethische Faden fast durch alle Kapitel der grossen Briefe. Der Gang des göttlichen Rathschlusses, wie ihn Paulus verfolgt, ist in seinen entscheidenden Wendungen mit Beobachtungen, Folgerungen oder Reflexen dieser Art durchflochten. Im Hinblick auf den Tod Christi steht das Handeln still, und das Gesetz sammt seinen Werken erlahmt; sobald aber das Verhältniss zu dem göttlichen Gnadenwillen erkannt ist, muss es sich auch bewahrheiten, wovon der Sünder ergriffen ist, lässt er in sich wirken. Christus selbst wird zur bildenden Kraft der Gemüther, nach seinem Vorbilde erfolgt auch in ihnen ein Ersterben und Erstehen, ein Ablegen des alten und Annehmen des anderen Lebens (Röm. 6, 2); so wird der neue Mensch gegründet (Gal. 6, 15. Eph. 2, 15. 4, 24), und diese Umschaffung ist selbst ein sittlicher Hergang. Die gewagteste christologische Stelle Phil. 2, 6 dient zugleich einem nächstliegenden Zweck, sie ermahnt zur liebevollen Hingebung und Demuth, indem sie den höchsten Act der Erniedrigung vor Augen stellt. Der weitere Verlauf der Heilslehre lässt dasselbe Princip in mehreren Formen mitsprechen. Den Glauben denken die Evangelien als eine Stärke und Paulus mit ihnen, aber er soll auch eine Zustimmung enthalten, und was aus dieser nicht entspringt, ist Sünde (Röm. 14, 23); an die Bedingung des subjectiven Einverständnisses sind alle thätigen Bewegungen gebunden. Aber die Gewinnung des christlichen Standpunktes geht nicht ohne schweren inneren Widerstreit vor sich. Wenn nach Christi Worten das ärgerliche Glied weggeworfen werden muss: so versetzt uns die geistvolle Psychologie des Apostels noch tiefer in das Innere eines zwiespältig bewegten Seelenlebens (Röm. 7, 7); der Sieg kann nur gelingen, wenn das gottgemässe pneumatische Ich dem selbstsüchtigen Drange des Fleisches sich entrissen hat; das Ziel ist eine reale Freiheit, ein Heraustreten aus falschen Schranken, Herrscherrecht über die Dinge, Erhebung über anfängerische Satzungen, also auch Sache des Wissens und Ver-

stehens. Allein diese geistige Mündigkeit soll doch wieder durch die Zwecke des Guten, die immer sich selber gleichen, beherrscht werden; das an sich Berechtigte fügt sich pflichtmässig den Grenzen des Heilsamen (1. Kor. 8, 1 ff. 6, 12. 10, 23). Paulus lehrt mustergültig, indem er auch den Fortschritt der Intelligenz unter die Norm der Liebe und der Gemeinschaft stellt, um die Hegemonie des Sittlichen nicht zu gefährden; seine Teleologie führt durch die schärfsten Antithesen, ohne ihrem Endzweck untreu zu werden. Die nächste Wirkung des Gesetzes ist mit dessen Inhalt zerfallen, aber die historisch vorbereitende Bestimmung desselben versöhnt mit diesem Misserfolg. Sein sachliches Recht wird gewahrt, oder darf etwa der Mensch die Reizung des Gesetzes auch zu Gunsten der Sünde ausnutzen? Nein! Darf er bestochen durch den vorangegangenen Causalnexus das Böse thun, damit das Gute komme? Abermals Nein! denn er ist stets der Verpflichtete und Verschuldete (Röm. 3, 8. 6, 1). Aus der Reihe dialektischer Einwürfe sieht sich der Leser wieder auf das freie Feld eines durchgreifenden Urtheils geführt.

Wer kennt endlich nicht die Lebendigkeit, mit welcher alsdann der Wandel im Geiste der Heiligung, das Bewusstsein der Gotteskindschaft, die Früchte der Hoffnung und der Liebe, das gliedliche Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen und der Aufbau des geistigen Tempels (1. Kor. 3, 16 ff. 12, 12. 2. Kor. 6, 16. Röm. 12, 4) beschrieben werden. Aus der Bedrängniss der Zeit dringt der Blick in eine kommende Herrlichkeit, der Kampf aber fordert Waffenrüstung (Röm. 13, 4. 2. Kor. 10, 4. Eph. 6, 10 ff.). — Ueber dem Trachten nach dem Zukünftigen soll indessen die Sorge für die Gegenwart nicht verabsäumt werden; indem also der Apostel sich mehrfach den praktischen Erfordernissen des Gemeinschaftslebens zuwendet, lässt er über Ehe und Kinderzucht, Knechtsverhältniss, Gemeindeordnung, Dienstbarkeit und Obrigkeit eine Reihe von Anweisungen folgen, — eine „Haustafel“, wie sie auch der erste Petribrief darbietet.

Paulus konnte also nicht bloss entwickeln und begründen, sondern auch anbefehlen und verpflichten, er behandelt das Sittliche theils als Process, wobei Gesinnung, Beweggrund und

Werkthätigkeit, Freiheit und Gebundenheit, Geist und Fleisch, Leidensfähigkeit und Willenskraft, Persönliches und Gemeinschaftliches zur Sprache kommen, theils als Regel; durch ihn ist wie durch den Hebräerbrief (vergl. auch 1. Petr. 3, 16. 21) der Gewissensname in die christliche Rede eingeführt worden. Er verwendet also die beiden nothwendigen Auffassungen des Guten, die eine in der Richtung des Seins und Werdens, die andere in der des Sollens. Wenn nachmals die Systematik genöthigt worden ist, eine sogenannte specielle Moral von den allgemeinen Erörterungen abzuzweigen: so darf gesagt werden, dass schon Paulus dazu Anlass gegeben habe.

S. Ernesti, Die Ethik des Apostel Paulus, 3. Aufl. 1880. Thoma, a. a. O. S. 145 ff. — Von allen Paulinischen Briefen, die streitigen mit eingerechnet, stellt der erste Korintherbrief das schönste Gleichgewicht religiös-lehrhafter und ethischer Bestandtheile und beinahe ein Uebergewicht der letzteren vor Augen. Der zweite Korinther-, Galater-, die beiden Thessalonicher- und der Philipperbrief bewegen sich in freier Mischung; im Römerbrief dagegen und in denen an die Kolosser und Epheser drängen sich die sittlichen Vorhaltungen in die letzten Kapitel, die Leser sollen sich selbst vergessen, ehe sie auf besondere Verbindlichkeiten aufmerksam gemacht werden. Die Pastoralbriefe bilden auch in Bezug auf unser Thema eine Gruppe für sich. Eine praktische Auffassung der Frömmigkeit mit zahlreichen Hinweisungen auf den Werth eines ruhigen Lebens und unsträflichen Betragens ist allen gemeinsam. Dass sie aber auch in die Angelegenheiten der Kirchenbildung, Verwaltung und Zucht ziemlich tief eingreifen, ist trefflich dargethan von Holtzmann, s. dessen Pastoralbriefe, Leipzig 1880, S. 176 ff. 221 ff.

§ 10. Katholische Briefe, Apokalypse.

Von dem Weltschauplatz des Paulinismus führen uns die Schriften judenchristlicher Richtung in die engeren Schranken, wo werkthätige Tugend und fromme Gesinnung einfacher und ohne mit dem Princip der Gesetzlichkeit abzurechnen, in den evangelischen Geist vordringen konnten. Die Ausbeute fällt hier geringer aus, dafür eröffnet sich wieder der unmittelbarste Rückblick auf das Ursprüngliche.

Die Apokalypse steht an der Spitze einer Moral des Leidens und der Hoffnung. Als Kunstwerk entfernt sie sich weit von

allen Urkunden des N. T., in ihren Beweggründen hängt sie mit ihnen zusammen. In den Eröffnungsbriefen an die sieben Gemeinden kehrt der Schriftsteller zu der Stimme des Evangeliums zurück, denn er erneuert den Ruf der Besserung; die Standhaften werden ermuthigt, die Untreuen bedroht, die Schwankenden gewarnt. Die Gemälde der Zukunft vertheilen sich dergestalt, dass der Leser in steigende Aufregung versetzt und hingehalten, aber auch abschnittsweise durch hoffnungsvolle Vorzeichen und Ruhepunkte erquickt wird; die göttlichen Gerichte, zu deren Vollziehung alle Creaturen sammt den Missgeburten der Unterwelt aufgeboten werden, geben in ihrer schreckenvollen Abfolge auch erhebenden, aus tiefstem Herzensgrunde geschöpften Klängen Raum. Alle Stimmen dringen empor zum Throne des Allerhöchsten oder niederwärts aus einer himmlischen Scenerie. Sehen wir von der prophetischen Plastik der Visionen völlig ab: so nährt sich das ganze Buch aus wenigen Gedanken: hier die Busse und Besserung (*μετανοεῖν*), dort der Sieg (*νίκη*) und die Krone des Lebens (*στέφανος τῆς ζωῆς*). Dazwischen erstreckt sich der Schmerzenspfad der Drangsale (*θλῖψις*), welche allein durch Ausdauer (*ὑπομονή*) bestanden werden; dieser Treue sowie der Demuth, die sich im Angesichte Gottes jeder Ehre entäussert (Apok. 4, 10), ist die Seligpreisung (*μακάριος*, Apok. 1, 3. 14, 13 etc.) gewidmet. In diesen Inbegriff sittlicher Impulse fasst sich Alles zusammen; in Christus aber verschmilzt der Löwe mit dem Lamm, die Geduld mit der Stärke des Siegers. (5, 5. 6).

Aus der heissen Temperatur der Apokalypse versetzt uns der Jakobusbrief in die Stimmung eines ruhigen, aber ernsten und sich selbst fassenden Charakters. Der Verfasser, wer er auch gewesen, hat nicht das ganze Herrnwort empfangen, noch auch, wie wir glauben, Christus in erster Reihe verkündigt; was er aber in sich aufgenommen, wird frisch und sinnvoll von ihm wiedergegeben und mit einer Stärke der Ueberzeugung, welche den wenigen Blättern seines Schreibens einen leisen, aber dauernden Nachhall gesichert hat. Eine enger begrenzte Anschauung entzieht sich von selber der historischen Construction und der dialektischen Begründung. Auch hier vernehmen wir eine Selig-

preisung, und sie gilt dem Manne, welcher unter Versuchungen bewährt, das rettende Wort in sich aufgenommen hat, er ist der Erbe des Gottesreichs und der Empfänger der Lebenskrone. Aber er muss auch ebenso sich selbst wie Gott als dem Urquell aller Gaben gehören. Hinweg mit jeder Schwankung, hinweg mit den Ausgelassenheiten der Zunge und mit dem werklosen Glauben, denn er gleicht einem Leibe ohne Seele! Die Welt kleidet sich in das Gewand des Reichthums, der Hoffahrt und Lieblosigkeit; ihr stellt die wahre Weisheit die Tugenden der Sanftmuth, Beständigkeit und Bruderliebe entgegen; durch sie wird das königliche Gebot erfüllt, und so erwächst der „vollkommene Mann“, welcher Gott durch sein Gebet heranzieht, während der Satan vor ihm entweicht (Jak. 3, 2. 4, 7). — In das Innere des Seelenlebens hat auch dieser Jakobus einen tiefen Blick gethan, seine Mahnungen sind vielsagend, consequent, aber schlechthin conservativ. Die grosse Bestimmung des Christenthums wird nicht offenbar, die Weltscheu verhüllt sie; neben dem erobernden Paulus ist Jakobus nur der Wächter persönlicher Tüchtigkeit.

Durch den ersten Johannesbrief werden wir wieder aus der Glaubens- und Werkfrage herausgezogen oder über sie gestellt. Nochmals treten in ihm die principiellen Gewalten scharf auseinander, hier die Finsterniss und die Lüge, der Wahn und die Weltlust, dort die Wahrheit, die Heiligung und Liebe; dazwischen liegen die Reinigung und Sündenvergebung als Früchte der Sendung Christi. Aber mit dem durch ihn gewonnenen „Ausgottsein“ ist auch der neue Wandel schon entschieden; die sittliche Consequenz bedarf keiner besonderen Einführung, sie ergiebt sich von selbst. Die Gottgemeinschaft siegt, die Sünde fällt dahin, denn alles Thun folgt seiner eigenen Herkunft, Niemand wolle aus entgegengesetzten Quellen schöpfen.

Den ersten Petrusbrief kann ich mich, weil er doch seinen eigenen Ton und Fluss hat, nicht entschliessen, als unechte Lesefrucht anzusehen, doch wird Niemand leugnen, dass er eine mittlere, nach zwei Seiten sich anlehnende Stellung einnimmt. Die christliche Lebensführung gewinnt in ihm ein breiteres Bette; nicht die Persönlichkeit, sondern die Gemeinschaft wird angeredet,

denn sie soll zum heiligen Geschlecht und königlichen Priesterthum erhoben werden. Leiden und Prüfungen, häusliche und bürgerliche Tugenden, Sanftmuth, Brüderlichkeit, nüchterne Wachsamkeit und reines Gewissen liefern ihren Beitrag zu dem Wachsthum im Heil. An die Wiedergeburt aus dem Wort knüpft sich eine lebendige Hoffnung, und die „Nachahmer des Guten" kann Niemand schädigen. Wenn es erlaubt ist, am Leben Gefallen zu finden und gute Tage zu sehen (1. Petr. 3, 10): so scheint sich damit eine friedlichere Aussicht in die Zukunft zu eröffnen. Und hier begegnet uns auch das Wort ἀρετή (1. Petr. 2, 9), obgleich noch nicht in dem gewöhnlichen moralischen Sinn wie 2. Petr. 1, 3. 5.

Wollen wir schliesslich noch in die Apostelgeschichte einen Blick werfen: so geschieht es mit der Bemerkung, dass die spätere Sittenlehre nächst ihren Grundsätzen und Begriffen auch thatsächliche und persönliche Belege, Vorgänge und Zustände in ihren Bereich gezogen hat. Schon die Evangelien dienten naturgemäss zu diesem Zweck; aber während in ihnen sich Alles um Christus gruppiren muss und nur zuweilen das Betragen der Jünger wie des Petrus, Thomas, Judas oder auch das der Widersacher eigenthümlicher und lehrreicher hervortritt: bringt die Apostelgeschichte die handelnden Persönlichkeiten selbständiger zur Darstellung. Die Gründung der Muttergemeinde und deren Pflichten, die Gütertheilung und der Liebesdienst, die Collecte für Jerusalem, der Rath des Gamaliel, der Beginn der Verfolgungen, Stephanus als erster Märtyrer, Scenen aus dem Leben des Paulus, dessen Verhältniss zu Petrus, wobei der Galaterbrief mitzusprechen hatte, der Apostelconvent nebst den sogenannten Noachischen Geboten, — dies und Aehnliches bis zu dem entflohenen Sklaven Onesimus konnte für diejenigen in Betracht kommen, welche geneigt waren, den Vortrag der Moral durch Beispiele und Illustrationen zu beleben. Für die Bereicherung dieses Materials hat die Zukunft gesorgt.

S. über den ersten Petrus und die Apostelgeschichte, Thoma, a. a. O. S. 281 ff. 293 ff. Besonders aber Weizsäcker, Die Anfänge christlicher Sitte, Deutsche Jahrbücher für Theologie, 1876, H. 1.

§ 11. Einführung in das Historische.

Den Zweck der obigen knappen Zusammenstellung wolle der Leser nicht verkennen. Wir bedurften der Einsicht in ein Wesenhaftes, welches als sicherer und zugleich beweglicher Kern den Anschluss eigenthümlicher Gestaltungen gestattet. Die Evangelien bezeugen den religiösen Mittelpunkt in innigster Verknüpfung mit ethischen Vorbegriffen oder Folgerungen und Anwendungen; die Briefe lassen die Bestandtheile der letzteren Art schon selbständiger hervortreten, zumal die spätesten, indem sie in entwickeltere Zustände der Gemeinden einführen. Die Geschichte aber hat aus der Berechtigung einer eigenen christlichen Sittenlehre eine Nothwendigkeit gemacht, aber auch eine schwierige, weit aussehende, ganze Zeitalter in Anspruch nehmende Arbeit und Aufgabe. Für die Dogmengeschichte ist der Uebergang aus dem N. T. in den nächst folgenden Verlauf im Allgemeinen geebnet, für uns liegt er nicht so klar vor Augen; um so weniger dürfen wir unterlassen, die biblischen Anknüpfungspunkte zu suchen, welche zu einer Lehrbildung, obgleich langsam, schrittweise und stets im Zusammenhange mit den thatsächlichen Verhältnissen hingeleitet haben.

Als christliches Gesammtprincip ergab sich uns das der Heiligung im Geist, gegründet auf die Mächte der Wiedergeburt und der Gnade, oder was dasselbe besagt, auf die Offenbarung Christi und seines Reiches; an dem einen Factor hängt die religiöse Bestimmtheit, an dem anderen die ethische, und beide finden ihren gemeinsamen Ausdruck in der Liebe. Allein dieser fundamentale Gedanke wird nirgends für sich allein dargeboten, sondern stets in Verbindung mit einer gewissen Art der Herleitung, Begründung oder Einkleidung, so dass Glaube, Gesetz, Gerechtigkeit, Sünde ihre besondere Stellung einnehmen. Die neutestamentlichen Ideen gestalten sich unter apostolischen Namen, sie werden weit lebendiger, indem sie neben ihrem Gesammteindruck noch eine individuelle, gerade diesem Schriftsteller zugehörige Anziehung ausüben. Darin werden wohl alle unbefangenen Theologen einig sein, dass die biblischen

Schriften, auch die des N. T., obgleich durch die Klammer des Kanons und der Inspiration zusammengehalten, doch sehr ungleichmässig auf das Glauben und Handeln der Christenheit eingewirkt haben, und ebenso dass die kirchlichen Lehrbestimmungen, indem sie sich systematisch ausprägten, niemals im Stande gewesen sind, den biblisch vorgezeichneten Auffassungen in gleichem Grade gerecht zu werden. Das zweite Jahrhundert leitet uns aus den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters in eine werdende katholische Kirchlichkeit; die apostolischen Charakterbilder wirken noch eine Zeitlang fort, dann werden sie in einen gemeinsamen Boden des kirchlichen Lebens und Denkens aufgenommen, dieser aber ist breit genug, um wieder eine Mehrheit von Richtungen zu begünstigen. Es ist interessant, einzelne Stücke der h. Schrift in ihrem Sonderleben historisch zu verfolgen. Der Paulinismus ist im Alterthum keineswegs durchgedrungen, gerade die Idee der Rechtfertigung fand nur geringen Ausdruck; dagegen wirkten andere Paulinische Kapitel, so dass der Römerbrief zweimal Epoche machen konnte, im Augustinischen und im reformatorischen Zeitalter. Den Galaterbrief hat Luther gleichsam als Fundgrube wieder entdeckt und seiner principiellen Wichtigkeit zurückgegeben, und selbst dem Hebräerbrief, dem Hort der Typologen, kann sein Zeitalter nicht abgesprochen werden. Die Apokalypse hat jederzeit ihre Freunde um sich versammelt, aber einigemal sehen wir sie mit wunderbarer Stärke in das Innere des kirchlichen Bewusstseins eindringen, als Trost- und Mahnwort taucht sie auf, um dann wieder in den engeren Kreis ihres Anhangs zurückzukehren. Der Jakobusbrief bezeichnet dauernd ein friedlich ergänzendes, zeitweise aber auch, z. B. in der englischen Theologie, ein antithetisch hervorgehobenes Gegengewicht zu Paulus. Für die neuere Zeit lassen sich diese Wechsel sogar bis auf die Evangelien ausdehnen.

Schon dieses kräftige Heraustreten einzelner biblischer Stücke und Züge versetzt uns mitten in das Leben; die kirchliche Ueberlieferung hat sich diesen Einflüssen wählerisch ausgesetzt, ohne ihnen jemals völlig entzogen zu werden.

Um jedoch in die allmähliche Gestaltung der Ethik einen

Einblick zu gewinnen, dazu sind bestimmtere Fingerzeige erforderlich. Die Stellung zum Alten T. ist oben berührt worden; sie betrifft ein weitreichendes ethisch-religiöses Problem. Gesetz und Evangelium haben fortan stets mit einander gearbeitet; aber ihr gegenseitiges Verhältniss ist so geistig und relativ und den Ungleichheiten der Abwägung und Grenzbestimmung dergestalt ausgesetzt, dass es auch den Geist der Zeiten auf verschiedene Weise anziehen musste; ganze Epochen, nicht einzelne Denker allein sind daran erkennbar geworden. Halten wir uns aber an das N. T.: so stellt auch dieses Vielerlei vor Augen, dessen Lösung keineswegs auf der Hand lag. Die Bergpredigt kann, und wir sind gegenwärtig sehr bereit dazu, als ideales und nicht buchstäbliches Lebensgesetz verstanden werden, ihr Geist erhebt sie wesentlich über die Stufe des Vorschriftlichen; gleichwohl treten doch manche Aussprüche, z. B. über Ehe, Eid, Aufopferung des Reichthums in gebietender Form auf; sollen diese nun wieder gesetzlich verstanden werden, oder finden sie erst aus dem Zusammenhang des Ganzen ihre richtige Erklärung und Begrenzung? Wer sollte und wer konnte darüber endgültig urtheilen? und dennoch forderte die Praxis ein Einvernehmen, und es hing sehr viel davon ab, welche Ansicht die Oberhand gewann. Dazu kommen andere Hauptbegriffe, an welchen eine allbekannte Amphibolie haftet. Mit dem Namen „Welt" (*κόσμος*) ist zuweilen nur die materielle Schöpfung als solche gemeint, anderwärts aber hat dasselbe Wort auch eine sittlich qualificirte Bedeutung; und ähnlich wird das Wort „Fleisch" (*σάρξ*) von einem nothwendigen Factor der Menschennatur und daneben von dem ihm einwohnenden sinnlichen Triebe gebraucht. Wie weit reicht also die unvermeidliche, also anzueignende, wie weit die verwerfliche Weltlichkeit, und wo geht das anerschaffene Fleisch in ein sündhaft afficirtes über? In gewissem Sinne ist das Gesetz überwunden, in anderem überträgt es sich auf den christlichen Standpunkt; welche Folgerungen ergeben sich aus diesem Fortbestande? Heiligung und Werkthätigkeit sind Früchte des Glaubens, aber auch als zweite Bedingung des Heils verdienen sie Anerkennung. Alles sittliche Handeln stammt aus dem Herzen, wird also durch seine Quelle

schon verbürgt, allein unterliegt es nicht auch, wie der Jakobusbrief zn verstehen giebt, gewissen Merkmalen der Erscheinung sowie den Einflüssen der Uebung? Die Zahl dieser Fragen liesse sich vermehren, sie deuten auf Abweichendes, Unerledigtes, Unsystematisches in den geistvollen Entwürfen des Neuen Testaments, mithin auf Schwierigkeiten jeder Art; in diese offenen Stellen ist das kirchliche Nachdenken allerdings eingedrungen, nur nicht nach einem festen Programm, sondern nach den Neigungen und Bedürfnissen der Zeitalter. Was sich nicht sofort ausmachen liess, musste doch nach einer bestimmten Richtung und zum Nachtheil einer anderen versucht werden, so wurde die Geschichte selbst zur Lehrerin. Nach Normen und nach Hülfsvorstellungen sammelt jede Epoche ihre sittlichen Vorbilder, um alsdann das Gewonnene der folgenden als Erbstück zu hinterlassen. Die fortschreitende Sittenbildung schafft sich selber eine Theorie, in Begriffen und Regeln sucht das Leiden wie das Handeln seine Rechtfertigung; so erwächst eine Lehre, aber sie wird auch abhängig von den Zuständen, die sie beherrschen will. Mit den Doctrinen verbindet die Geschichte auch entsprechende Erfahrungen und Erlebnisse, und indem sie, Irrthümer und Abwege nicht scheuend, diese oder jene Tendenz bis zur Sättigung verfolgt, giebt sie uns eine Summe von Erkenntnissmitteln in die Hand, grösser als sie ein einzelnes System darzubieten vermöchte.

Das eben Gesagte bezieht sich auf eine Reihe von wichtigen und für die Bildung der Sittenlehre maassgebenden Entscheidungen, aber auch das Bedürfniss der Ergänzungen musste eintreten. Man denke also ferner an die Behandlung und Bezeichnung der sittlichen Eigenschaften im Einzelnen. Das N. T. ist auch in dieser Beziehung reich, Löbliches und Verwerfliches, Tugend und Untugend werden höchst mannigfaltig benannt; selten aber verrathen diese Angaben wie etwa Tit. 2, 12 einen bestimmten Cyklus, die meisten haben weder die strenge Ordnung noch die Vollständigkeit, die ihnen mehrfach zuerkannt worden. Dies gilt z. B. von den Aufzählungen der Laster Röm. 1, 29. Gal. 1, 19. 1. Kor. 6, 9. 2. Kor. 12, 20. Eph. 5, 3. Hier war also für Ein-

theilung, Ergänzung, neue Anordnung, Hervorhebung gewisser Hauptsünden ein freier Raum gegeben, in welchen sich das kirchliche Interesse hineinlegte; ähnliche Zuthaten der Gliederung und der Zusammenstellung gestatteten die Tugendnamen.

Wir berücksichtigen noch ein letztes und wissenschaftliches Moment. Eine Ethik im höheren Sinne wird ohne Lehnsätze aus der Anthropologie und Psychologie nicht bestehen können. Nun gewährt uns zwar das N. T. schon bedeutende Blicke in das Seelenleben, allein eine entwickelte oder gar exclusiv gültige Psychologie kennt es zum grossen Vortheil für die wissenschaftliche Freiheit nicht; die ganze Aufgabe, also auch die Unterscheidung der Seelenvermögen, die Herleitung der ethischen Funktionen aus den psychischen, blieb der Folgezeit überlassen und sollte spät an die Reihe kommen, — es fehlte also nicht an Gelegenheit, um die Hülfe der antiken Philosophie herbeizuziehn. Schon diese Umstände weisen auf ein weites Feld der Lehrentwickelung. Wären die ersten Zeitalter lediglich von biblischen Normen abhängig gewesen: selbst dann würde eine zusammenhängende Sittenlehre sehr schwer zu erreichen gewesen sein; in der That aber sind sie zugleich durch ihre eigenen Schicksale, durch Ueberlieferung, Welt und Weltwissenschaft beeinflusst worden.

§. 12. Die Literatur.

Die Geschichte der christlichen Ethik ist als Bestandtheil der Kirchengeschichte niemals ausser Acht gelassen, auch von einigen Kirchenhistorikern wie Neander aufmerksamer beobachtet und der Gesammmtdarstellung eingeflochten worden; aber Wenige haben sie zum Gegenstand eines eigenen Studiums gemacht. Den Grund dieser Zurückstellung suchen wir nicht allein in dem vorherrschenden Interesse, welches die benachbarte Dogmengeschichte aus naheliegenden Gründen für sich in Anspruch nahm, sondern auch in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Thema's. Einige ethische Begriffe sind ebenfalls fast wie Dogmen ausgeprägt und überliefert worden, aber sie verriethen doch stets ihre

praktische Herkunft und hingen unmittelbarer als die eigentlich dogmatischen mit den gleichzeitigen Lebensverhältnissen der Gemeinschaft zusammen; sie dennoch für sich zu betrachten, war jedenfalls schwierig, konnte aber auch für entbehrlich angesehen werden. Noch jetzt wird eine solche Bearbeitung des christlichen Geisteslebens ihr sachliches Recht mit der That beweisen müssen. Die Literatur beginnt mit weitschichtigen Stoffsammlungen, Beschreibungen und Auszügen, an welche sich erst de Wette's Werk mit besserem Erfolge anschliesst.

Die wichtigeren allgemeinen Werke sind folgende. Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, Gött. 1799—23, 4 Bde., in Verbindung mit dessen Geschichte der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 1808, — ausführlich und fleissig, aber äusserst breit und moralisirend, ohne Präcision und mit wenig Verständniss für das individuell Christliche, daher nur stellenweise noch brauchbar. Nützlicher ist dessen Geschichte der Moralphilosophie, 1822, sowie die historischen Specialarbeiten über Gewissen, Eid u. A. — Meiners, Geschichte der Ethik, 1800, veraltet. — Marheinecke, Geschichte der christl. Moral, Th. I, 1806, weit schärfer in der Auffassung des Gegenstandes, aber Fragment. — De Wette, Christliche Sittenlehre, zweiter Theil in zwei Abtheilungen, Berl. 1819, 21, — die erste ansprechende und gestaltende und für ihre Zeit werthvolle Darstellung, aber von sonstigen Mängeln abgesehen hat der Verfasser dem allgemeinen Lebensgange der Christenheit, also dem kirchenhistorischen Hintergrunde zu viel Raum gewidmet, wogegen die eigentliche Lehrentwicklung sehr zu kurz gekommen ist. Auch de Wette's spätere Schrift: Lehrbuch der christl. Sittenlehre, 1833, enthält einen historischen Abschnitt. — E. Feuerlein, Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tüb. 1855, in Verbindung mit desselben Philosophischer Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tüb. 1856, 59, 2 Thle., — leistet den Dienst einer Orientirung, nicht einer quellenmässigen Einführung. — A. Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre, Berl. 1861, 2 Bde.; der erste Band beginnt mit einer Geschichte (S. 21 bis 298), welche als geschickte und bis auf die neueste Zeit herabreichende Uebersicht Anerkennung verdient, der Standpunkt ist der kirchlich anspruchsvolle. — A. Neander's Vorlesungen über Gesch. der christl. Ethik, herausgeg. von Erdmann, Berl. 1864; diese Vorlesungen sind wenig bekannt geworden, sie enthalten sehr lehrreiche Abschnitte, leiden aber auch an den Mängeln Neander'scher Historiographie, zumal in der Anwendung allgemeiner

Kategorieen wie christlich, nichtchristlich und — einseitig; auch reichen sie nicht über das XIII. Jahrhundert hinaus. — Einigermaassen gehört hierher auch: Bestmann, Geschichte der christl. Sitte, 1. Theil, die sittl. Stadien, Erl. 1880. Dieses Werk hat die Sitte, nicht die Sittenlehre zum Gegenstand; wieweit der Verfasser auch die letztere berücksichtigen will, wird sich aus dem nächstfolgenden Theil, — dieser erste umfasst nur Ausserchristliches und Biblisches, — ergeben. — E. von Hartmann's grosses kritisches Werk: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Prolegomena zu jeder künftigen Ethik, Berl. 1879, enthält viel Historisches, das sich aber besser für die Darstellung der neueren Zeit benutzen lässt.

Erster Abschnitt.

Das vorconstantinische Zeitalter.

Kapitel I.

Allgemeiner Lebensgang.

§ 13. Zur Uebersicht.

Von den Erfolgen apostolischer Mission und Gemeindesammlung reichen diese Jahrhunderte bis zu der Herstellung eines ersten katholischen Kirchenverbands, welcher die Gegensätze des apostolischen Zeitalters vergessen liess, und von dem Stadium der Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft Christi bis zu dem anderen, als eine dauernde Zukunft erwartet werden durfte, und als es Zeit wurde, selbst von der Vergangenheit historischen Bericht zu erstatten. Dazwischen liegen eine Reihe von Fortschritten, Gefahren und Prüfungen, es ist die Epoche der Verbreitung und Verfolgung, der Abwehr und Vertheidigung und des ersten noch zögernden Eintritts in das Weltleben. Persönlichkeiten, Thaten und Leiden haben ihren sittlichen Werth in sich selbst, auch ohne Lehre geben sie Zeugniss von einem Geiste, welcher mitten unter feindlich widerstrebenden Mächten die Sache Gottes zu verfechten hat. Von grundlegender Wichtigkeit war die Besitzergreifung des Alten Testaments als christlicher Religionsquelle, die Sammlung der neutestamentlichen Schriften und somit die Zusammenfügung des Bibelwerks, ferner der Entwurf

eines evangelischen Bekenntnisses als Ausdruck der Ueberlieferung der Muttergemeinden, die Einführung von Gemeindeämtern, Andachtsmitteln und Andachtszeiten, die Eröffnung einer kirchlichen Literatur. Für den Fortbestand und das Wachsthum einer Religion, die sich mit erobernder Schnelligkeit in drei Welttheilen angesiedelt hatte, waren diese Schritte naturgemäss und unentbehrlich; andere ergaben sich aus dem Verlangen, das Christliche aus jeder Verwandtschaft mit jüdischen oder heidnischen Vorstellungen herauszuziehen. In einigen Punkten verschärfte sich die Lehrbestimmung, die innere Störung und der Ketzerstreit begann. Die Verwaltung wurde dem Episkopat anvertraut, welches durch seine eigene Einheit auch die der Kirche verbürgen sollte. Stärker als Alles wirkte das Gefühl der Mitgliedschaft im Gottesreich, die Zuversicht des Glaubens, welcher Auferstehung und Seligkeit dicht an das Zeitbewusstsein heranrückte. Aber mit dieser Anwartschaft auf das Ewige war die Stellung zn dem Diesseitigen noch nicht gegeben; die Gemeinden befanden sich wie am Rande eines grossen Weltreiches, wie weit sollten sie in dasselbe eindringen und wie auf dem Boden des Verkehrs sich bewegen?

Zwei Richtungen lassen sich innerhalb des christlichen Gemeingeistes unterscheiden, die eine der Erweiterung, die andere der Selbstbeschränkung. Im geistigen Sinne ist das Paulinische *πάντα ὑμῶν ἐστι* schon damals erreicht worden; die örtliche Heimath war verloren, dafür richteten sich frische und freie Blicke auf das Ganze der Schöpfung, die Natur sammt ihrem Gesetz wurde anerkannt, und aus Abscheu sich von einem Natürlichen abzuwenden, galt als unchristlich. Desto abschreckender erschien die Welt, wie sie zum Sitz der Unsitte, zum Schauplatz des dämonischen Wahns und des Götzendiensts geworden war. Dem frommen Denken standen alle Regionen offen, dem Handeln aber sollte nur der bescheidenste Mitgenuss des Sinnenlebens und der irdischen Güter gestattet sein; die Natur selber darf nicht allzusehr bewundert werden. Die Gemeinden übernahmen die Pflicht allseitiger Selbsterhaltung, in ihrer Mitte sollten die Sorgen überwunden, die Wunden geheilt, die Streitigkeiten geschlichtet werden.

Wie in anderer Beziehung schon diejenigen, die für die Osterfeier den vierzehnten Monatstag festhielten, als häretische Quartodecimaner verurtheilt wurden: so bemerken wir zur Ausscheidung des Fremdartigen auch auf dem sittlichen Gebiet scharfe Demarcationslinien, an welchen jedoch stets einige Willkür haften blieb. Mit dem stärksten Rechtsgefühl verband sich eine schwankende Erkenntniss der Bedingungen, unter welchen es gelingen müsse, auch unter solchen Weltverhältnissen den höchsten Beruf zu erfüllen. Aus diesem Grunde ist das Zeitalter ebenso wohl als hochstrebend wie als unfertig und anfängerisch bezeichnet worden.

Die literarische Thätigkeit vertheilte sich unter streitbare und sinnende, vordringende und bildende Charaktere. Aber Alle begegneten sich in dem Bestreben, die Namen wahr zu machen, mit welchen einst die apostolischen Briefe ihre Leser als Heilige, Auserwählte und Brüder angeredet hatten. In der Pflege der Tugenden als der unverlierbaren Kennzeichen des Christenbundes werden wir eine eigenthümliche Stetigkeit wahrnehmen, aber auch eine Verschärfung, wie sie aus dem Drang der Umstände hervorging.

In Bezug auf die Aneignung der alttestamentlichen Urkunde sind einige Stellen des Märtyrers Justin bemerkenswerth, z. B. Dial. cp. 29, wo gesagt wird, was Alles Tryphon aus diesen Schriften hätte ersehen sollen: *ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις ἀλλ' ἡμετέροις, ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα κτλ.* Vergl. Apol. I, c. 59. Cohort. ad Gent. cp. 13.

§ 14. Erste Ermahnungen. Barnabas.

In den Schriften der ersten literarischen Gruppe werden der christliche Wandel, dessen Kräfte, Beweggründe und Kennzeichen in der Form von Geboten oder Mahnungen beschrieben.

Der Brief des Barnabas bezweckt die Verherrlichung des christlichen Glaubens im Unterschied von der Gerechtigkeit des Judenthums; allegorische Deutungen sollen beweisen, dass das evangelische Bündniss und Gesetz über alles jüdische Religionswesen hocherhaben sei. Den Schluss bilden moralische Lehr-

sprüche in doppelter Reihe. Licht und Finsterniss scheiden sich. Gottes- und Nächstenliebe, Einfalt des Herzens, Vermeidung jedes falschen Dünkels oder zweizüngigen und ungewissen Verhaltens, Sanftmuth und Versöhnlichkeit und Ergebung, endlich Wohlthätigkeit jeder Art, — solche Pflichten, befördert durch Beherrschung der Zunge und durch Vergegenwärtigung des künftigen Gerichts bezeichnen den Weg des Lichts. „Theile in allen Dingen deinem Nächsten mit, nenne nichts dein Eigenthum; denn wenn ihr in unvergänglichen Dingen Gemeinschaft habt, wieviel mehr in vergänglichen.“ Der Weg der Finsterniss ist am Gegentheil, zunächst am Götzendienst erkennbar, er umfasst das Thun und Treiben der „Allsünder“. Zum Schlusse die Ermahnung: „Werdet Gottbelehrte, nachtrachtend dem, was der Herr von euch fordert“.

Ep. Barn. cp. 18—22. In diesen Geboten mischen sich alttestamentliche Beziehungen und evangelische Anklänge. Einiges ist gegen heidnische Unsitten gerichtet wie das *οὐ παιδοφθορήσεις* (cp. 19, cf. Const. ap. VII, 2), Anderes verräth die christliche Zeitansicht wie die Verwerfung des Sonderbesitzes als eines ausschliesslichen: *κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον σου, οὐκ ἐρεῖς ἴδια· εἰ γὰρ ἐν τοῖς ἀφθάρτοις κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς;* Der Herzenseinfalt stellt sich ein Reichthum am Geist (*πλούσιος τῷ πνεύματι*) zur Seite. Die Nächstenliebe erhält den gesteigerten Ausdruck: *ἀγαπήσεις τ. πλ. σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου* (vgl. Joh. 15, 13).

§ 15. Clemens.

Der Paulinisch redende Brief des Clemens schlägt den umgekehrten Weg ein, indem er moralisch beginnt, religiös und lehrhaft fortschreitet, um dann mit einer praktischen Nutzanwendung auf die Lage der Korinther zu schliessen. Die Christenpflicht knüpft sich an die inneren Eigenschaften der Friedfertigkeit und Demuth; denn in die Welt des Haders ist der christliche Beruf wie eine harmonische, ordnende und heilende Macht eingedrungen. Daher feiert der Verfasser die Friedensliebe, einträchtige und aufrichtige Gesinnung als die wahre Frucht des Werkes Christi; das sind die Sieger über den falschen Eifer und Neid, die Hüter des Heils, die Kennzeichen der Besserung und

Bindemittel der Gemeinschaft; an sie muss sich jede Bereitwilligkeit zum Gutesthun (ἀγαθοποιία) anschliessen. Natur und Geschichte, die Vorbilder des alten Bundes, ja Himmel und Erde mit ihren Ordnungen bezeugen, dass die Eintracht den tiefsten Bestand der Schöpfung und das Ziel aller Bewegung ausmacht, Friede und Frömmigkeit werden dadurch zu Abbildungen höchster Gesetze (daher μιμηταί). Von diesem Grundsatz aus sollen auch die in der Korinthischen Gemeinde eingerissenen Spaltungen geschlichtet werden.

Clem. ep. ad Cor. cp. 1—20. Hier werden zusammengestellt εἰρηνεύειν, ταπεινοφροσύνη, ὑπομονή, φιλοξενία, auf der anderen Seite φθόνος, ζῆλος, ἀλαζονεία, ὑπερηφανία, ἔρις, διψυχία, dazu zahlreiche Paulinische Ausdrücke. Aber nicht ohne Kampf wird der Sieg über Eifersucht und Neid errungen; es gilt ein ἀγωνίζεσθαι und στρατεύεσθαι, Losungsworte, die bald hundertfach wiederholt werden (cp. 37). Die Bethätigung des rechten Geistes ist ἁγιασμός und ἀγαθοποιία.

Der sogenannte zweite Brief des Clemens, eine Homilie des dritten Jahrhunderts, versetzt uns in die Zeiten äusserer Gefahr. Zu irdischen Kriegen drängen sich Viele, ohne darum den Sieg zu erlangen; wir aber wollen streiten, um Alle gekrönt zu werden, — dies der ἀγὼν ἄφθαρτος, das διωκεῖν τὴν ἀρετήν (cp. 7).

§ 16. Ignatianische Briefe.

Wie grell unterscheiden sich von solcher Rede die Anweisungen der Ignatianischen Briefe älterer Recension! Zwar die Forderung bleibt dieselbe, es kommt darauf an, durch Nachahmung Gottes und Christi (μιμηταὶ θεοῦ, Χριστοῦ), durch Einmüthigkeit und Sanftmuth des wahren Lebens theilhaftig zu werden; der Glaube begründet die Liebe und vollendet den neuen Menschen, welcher alsdann auch alles zur Rechtschaffenheit (καλοκαγαθία) Erforderliche vollbringen wird. Aber dieses wirkliche Christsein (κατὰ χριστιανισμὸν ζῆν) soll doch erst dadurch gesichert werden, dass sich Alle dem Bischof und dem Presbyterium unterwerfen. Die Aufgabe wird daher nicht der Wirksamkeit christlicher Geisteskräfte als solcher anvertraut, sondern bindet sich schon an eine bestimmte Form der Gemeindeordnung. — Viel einfacher und ohne kirchlichen Nebenzweck beschreibt

der Brief des Polykarp an die Philipper ein Gemeindeleben, welches fern von Geldsucht und weltlicher Begierde, nüchtern im Gebet und Fasten und unter Anleitung der Diakonen und Aeltesten sich selbst in gegenseitiger Dienstleistung genügen will, — Alles in der Nachfolge der wahren Liebe und im Bekenntniss des Kreuzes.

Ign. ad Philad. cp. 8: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, μηδὲν κατὰ ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν.* Polyc. ad Phil. 8. 9: *ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν.*

§ 17. Der Hirte des Hermas.

Eine dritte Richtung wird im „Hirten“ eingeschlagen. Der Standpunkt ist der judenchristliche, die Heimath Rom, das Zeitalter die Mitte des 2. Jhdts., der Zweck die Aufforderung zur Busse. Im Hinblick auf das Gericht des kommenden Weltalters soll die Kirche von einer bereits eingetretenen Erschlaffung und Nachlässigkeit umkehren. Zwischen die visionären und symbolischen Ausführungen stellt sich als Mittelstück das zweite Buch von den Mandaten, welche antithetisch vorgetragen werden. Wahrheitsliebe, Keuschheit, Langmuth gehen voran, dann folgen Enthaltsamkeit, Sanftmuth, Geduld, Vertrauen, alle mit ihrem Gegentheil; denn beide Reihen, die der Tugenden und Fehler, gehorchen ihrem eigenen Engel. Zwiespältig ist die Traurigkeit, denn wie sie der Sünde heilsam nachfolgt: so kränkt sie als falscher Trübsinn gleich dem unfrommen Zweifel und Zornmuth den heiligen Geist und verscheucht die Heiterkeit, die allein Gutes denkt und schafft. Und selbst die Begierde kann ein doppeltes Gepräge annehmen, als wilde Sinnenlust wie als aufrichtiges Verlangen, in Gott findet sie ihren rechten Gegenstand; der Geist der Prophetie, ob echt oder eitel und thöricht, wird an seinen Werken erkannt. Manche Stellen weisen noch bestimmter auf die bereits vorhandenen sittlichen Uebel, auf Putzsucht, Gewinnsucht, Uneinigkeit und mangelnde Lauterkeit in der Ehe.

Der Hirte des Hermas ist die einzige Schrift dieser Reihe, welche nachweislich auf die Bildung der Sittenlehre, zumal der asketischen

eingewirkt hat. Die allgemeinere sittlich religiöse Tendenz ergiebt sich aus den Worten: *πρῶτον πάντων πίστις, φόβος θεοῦ, ἀγάπη, ὁμόνοια, ῥήματα δικαιοσύνης, ἀλήθεια, ὑπομονή· τούτων ἀγαθώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων* (Mand. 8). Die Vorschriften selber knüpfen sich an die Namen: *ἀλήθειαν ἀγαπᾶν, ἁγνεία, μακροθυμία, ἐγκράτεια*, welchen gegenüberstehen *ὀξυχολία, διψυχία, λύπη, ἐπιθυμία* (Mand. 3 sqq.), lauter vielfach wiederkehrende Kategorieen. Die Thäter scheiden sich in Märtyrer, Gerechte und Frevler, wie überhaupt das Bedürfniss nach Theilungen vorherrscht. Dieselbe Eigenschaft kann sehr ungleich dirigirt werden; so wird die Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*) zwiespältig, weil es auch ein falsches Ergreifen oder Fernhalten giebt, nicht minder die Traurigkeit als die Feindin gesunden Urtheils und frischer That: *πᾶς γὰρ ἱλαρὸς ἀνὴρ ἀγαθὰ ἐγράζεται καὶ ἀγαθὰ φρονεῖ καὶ καταφρονεῖ τῆς λύπης* (Mand. 10). Auch dieser Gedanke sollte nicht verloren gehn. Specielle Gebote beziehen sich auf das Verhalten gegen Wittwen und Waisen, Fremde und Nothleidende, Gefallene und um des Glaubens willen Angefochtene und auf Ehrerbietung vor dem Alter. Alle Obliegenheiten fliessen zusammen in dem *ἀσκεῖν διακαιοσύνην* (Mand. 8).

§ 18. Summe.

Die genannten Schriften bezeichnen den Uebergang vom Sittlichen zum Kirchlichen und von der Gesinnung zur Uebung. Alle Aufmerksamkeit ist auf das Innere der Gemeinschaft und deren Fortbestand gerichtet, von grösseren Weltverhältnissen wird abgesehen. Sittlichkeit und Frömmigkeit fliessen zusammen und in der Abfolge der Begriffe verräth sich die Priorität des religiösen Princips. Den eigenthümlich christlichen Zug finden wir in der Scheu vor falscher Erhebung, in der Vorliebe für Unterordnung, Demuth und Ausdauer, aber auch in der Erkenntniss einer Aufgabe, welche von der Busse und Besserung aus unter Gegensätzen und mit Aufbietung aller Kraft gelöst werden muss. Die Tugend ist noch kein gewöhnlicher und zusammenfassender Name, doch wird das Gewissen herbeigezogen; specielle Pflichtgebote weisen theilweise auf die alttestamentliche Quelle zurück.

Clem. ad Cor. cp. 2. *ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες.* Ueber *συνείδησις* vgl. ibid. cp. 2. 24. 41. Polyc. cp. 5. Herm. Mand. 1 wird *πᾶσα ἀρετὴ καὶ δικαιοσύνη*

genannt. Bemerkenswerth ist noch die frühzeitige Betonung der Gastlichkeit bei Clemens cp. 11. 12. S. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, Hal. 1853, J. Lübkert, Die Theologie d. app. V. Zeitschr. für hist. Theol. 1854.

§ 19. Geistige Weltstellung.

Im Inneren der Gemeinden bewegt sich die christliche Rede um den Grundgedanken der Busse und Besserung (μετάνοια), sie bleibt daher demüthig, ernst und der Bruderpflichten eingedenk, der heidnischen Welt aber tritt sie mit Hoheit entgegen; durch die apologetische Literatur zieht sich ein Gefühl geistiger und sittlicher Ueberlegenheit. Es war nicht schwierig, die Wahngebilde der heidnischen Mythologie zu zerstreuen; entkräftet waren sie bereits, und in ihrer Unlauterkeit und Ungereimtheit zerfallen sie jetzt unter dem Gewicht eines universellen und einheitlichen Religionsprincips. Der göttliche Logos ist der Inbegriff und Quell aller Erkenntniss, die Vernunft selber stammt von ihm, und hier und da hat sich selbst die Philosophie seinen Eingebungen erschlossen. Aber die Offenbarung, indem sie alle heidnische Wissenschaft von ihrer Unzulänglichkeit überführt, will doch als das höchste Geisteslicht durch sich selber erst zur wahren Gottesanbetung anleiten. Man darf fragen, warum der Gottessohn so spät erschienen sei, doch gerade diese Erwägung eröffnet einen Einblick in den Rathschluss der göttlichen Güte. Nicht umsonst dehnt sich das Römische Reich nach allen Seiten aus, es ebnet damit dem Evangelium die Bahn. Eine feindliche dämonische Gewalt lauert hinter dem glänzenden Gepränge des Götterdienstes, aber schon der Augenschein bezeugt das Recht des Kreuzeszeichens.

In dieser Richtung preist der Brief an den Diognet das universelle und übersinnliche Wesen des Christenthums. Denn dieses hat die Bestimmung, auf die ganze Mannigfaltigkeit irdischer Verhältnisse und den Wechsel menschlicher Wohnungen, Sprachen und Satzungen einzugehen, ohne durch derartige Schranken gehemmt zu werden; erhaben über die herrschenden Begriffe von Leben und Tod, Ehre und Schmach, Armuth und Reichthum

will es der Seele gleich in allen Theilen des natürlichen Organismus seine Wirksamkeit entfalten. Unter den Darstellungen dieser doppelten Angehörigkeit des Christenberufs, welchem es zukommt, mitten unter Hass und Verfolgung der Welt nur noch mehr in sich selbst zu erstarken, nimmt die genannte Epistel eine hohe, aber in diesem Zeitalter erklärliche Stellung ein.

Ep. ad Diogn. cp. 5—6. Man vergleiche die bekannten schwungvollen Antithesen: *πολῖται* und *ξένοι, κοινή* und *κοινή, ἐν σαρκί* und *κατὰ σάρκα, ἐν κόσμῳ* und *ἐκ τοῦ κόσμου* (vgl. Joh. 17, 15). Durch Overbeck's Abhandlung: Der pseudojustin. Brief an den Diognet, in dessen Studien zur Gesch. d. a. K. 1875, ist dieses Schriftstück wieder lebhaft in Erinnerung gebracht, dessen Beurtheilung aber selbst in Betreff der Abfassungszeit nicht wesentlich verändert worden. Dräsecke, Der Brief an den Diognetos, Jahrbb. für protest. Theol. Jahrg. 1881, 2. H. S. 213.

§ 20. Das Selbstgefühl der Apologeten.

Die Vertheidigung selber empfängt auf diesem Wege ein rationales Gepräge und wird erst durch specielle Beweisführungen philosophischer, historischer oder biblischer Art in Schwierigkeiten verwickelt; in exegetischer Beziehung waren diese Sprecher am Wenigsten ihren jüdischen Widersachern gewachsen. Vernunft und Natur kommen der wahren Gotteserkenntniss entgegen. Als moralische Rechtfertigung sollen die Thatsachen selber sprechen statt der Erdichtungen und leeren Gerüchte. Gott der Schöpfer der Dinge ist zugleich der Gründer des Guten und der Gerechtigkeit geworden; wir aber, so erklären die Apologeten einstimmig, wollen nach unseren Handlungen, nicht nach Namen noch vom Hörensagen beurtheilt sein. Das christliche Leben, mässig, anspruchslos, menschenfreundlich bis zur Feindesliebe, keusch bis zur Unempfindlichkeit gegen die Begierde, bürgerlichen Pflichten treu, unschuldig an dem Landesunheil, spottet jeder verleumderischen Anklage. Wir sind es, sagt Athenagoras, welche die Sünde „entwurzeln" (*ἐκρίζουσι*), und wie könnte es auch anders sein! Wer sich von der höchsten göttlichen Norm beherrschen lässt, wer Gott als den lohnenden Vergelter vor Augen

hat in der Erwartung, nach der Befreiung von diesem Körper zum Unvergänglichen (*ἀφθαρσία*) erhoben zu werden, kann nicht anders als „selbst den Gedanken des geringsten Fehltritts" von seinem Bewusstsein fernzuhalten. Mit dieser vielsagenden Behauptung war gewiss nicht die letzte ideale Bestimmung des Christenberufs gemeint, sondern Athenagoras war der Ansicht, dass im Allgemeinen auch die Wirklichkeit ihr entspreche, ja entsprechen müsse, wenn nicht an der Kraft der wirkenden Ursachen gezweifelt werden solle. Die Möglichkeit einer aufrichtigen Entscheidung für das Gute liegt in uns selber; nicht zwangsmässig werden wir von Gott bekehrt, die Ermahnungen des Retters setzen voraus, dass trotz aller heidnischen Fictionen das Vermögen sittlicher Selbstbestimmung dem Menschen anerschaffen sei. Die Lauterkeit des Herzens aber führt zur Erhebung über die Welt und zur Geringschätzung des Todes. In solchen Erklärungen spricht sich ein Adelsbewusstsein christlicher Gerechtigkeit, ein naives, durch Erfahrungen noch nicht geknicktes Selbstgefühl aus.

Athen. Leg. 2. 12. 31. 32. *ὥστε τούτους μηδ' εἰς ἔννοιάν ποτε τοῦ βραχυτάτου ἐλευσομένους ἁμαρτήματος*; das *ἐθελοκακεῖν* kann nicht stattfinden unter denen, die an einen Ertrag einstiger Beseligung glauben. Diese Aussicht wird als sittlicher Beweggrund anerkannt. Theophilus ad Autol. I, cp. 1. III, 15 handelt von der Uebung der Tugenden der *σωφροσύνη, ἐγκράτεια, ἁγνεία, σεμνότης* und von der Vermeidung aller und selbst der Gedankensünden, Justin Ap. I, cp. 14. 15. 65 von dem ungeheuern Umschwung der Sittenbildung, welcher alte eingewurzelte Laster verbannt, neue und zuvor ungekannte Fähigkeiten an die Stelle gesetzt habe. — Die Freiheit als sittliches Wahlvermögen wird einstimmig festgehalten, soll aber die Nothwendigkeit der Offenbarung keineswegs aufheben: ad Diogn. cp. 7 (*ὁ βασιλεὺς*) *ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων οὐ βιαζόμενος*, daneben aber auch cp. 9 *τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς*. Vgl. noch Just. M. Ap. I, cp. 43. Theoph. II, cp. 27 u. v. a. Stellen, in denen zuweilen das *αὐτεξούσιον* mit der *ἀρετή* verbunden wird. Ueber das *κόσμον ὑπερορᾶν* und *θανάτου καταφρονεῖν*, welches zum christlichen Motto geworden ist, s. ad Diogn. cp. 1. Just. M. Apol. I, 11. 14. 57. Dial. cp. 45. 119. 96. Athen. Leg. 3. Tatian. ad Gr. 4. Minuc. Fel. cp. 37.

§ 21. Die drei Wahrheiten.

Aus dem Vortrage der Apologeten tauchen als Kennzeichen des christlichen Wesens drei Hauptbegriffe auf: Anbetung des wahren, d. h. des durch Christus den Logos offenbarten Gottes, sittlicher Wandel und Verlangen nach dem ewigen Leben in der Aphtharsie, — wir könnten auch sagen: Gott, Unsterblichkeit und Tugend, in welcher leltzteren auch die Freiheit mit einbegriffen ist. Diesen Wahrheiten nachleben heisst Christsein, denn aus Leben und Lehren besteht das Christenthum. Namentlich bekennt sich Justin der Märtyrer zu dieser Dreizahl, seine Tugend umfasst Keuschheit, Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit; und wenn er in weiteren Erläuterungen von philosophischen Grundansichten ausgeht, wenn er die intellectuelle Seite der Religion schärfer als die ethische in's Auge fasst, den Glauben als Fürwahrhalten erklärt, Christus vorzugsweise als Lehrer denkt, die Willensfreiheit nur ganz allgemein als gegensätzliche Fähigkeit und Empfänglichkeit dem heidnischen Fatalismus entgegenstellt: so folgt er in diesen Dingen seiner hellenistischen Bildung und historischen Stellung; er hat gethan was er mit seinen Mitteln leisten konnte, und ich halte es für unberechtigt, ihn nach dem Maassstabe einer weit späteren Epoche zu beurtheilen.

Vergleichen wir nun diese apologetischen Grundzüge mit den Mahnungen der apostolischen Väter: so scheinen sich beide wie der generalisirende Gedankenkreis zu dem individuell-christlichen zu verhalten; dort die Behauptung universeller Geistigkeit verbunden mit sittlicher Lauterkeit und Mündigkeit der Religion, hier das Dringen auf Busse, Demuth und Erlösung. An sich können diese Richtungen einander nicht widersprechen, noch dürfen die Forderungen der einen an denen der anderen irre werden; dennoch haben an der Herstellung oder Erhaltung dieses Einklangs alle Zeitalter gearbeitet. Damals wollte das christliche Leben seinen Antheil am Irdischen auf das Nothwendige beschränken, dieses Streben stammt aus der Scheu vor Befleckung, aber wie schwierig sollte es werden, zwischen unhaltbarer Weltlosigkeit und falscher Weltangehörigkeit eine sichere

Grenze zu ziehn! — Zunächst drangen zweierlei Gefahren auf den öffentlichen Schauplatz ein, die eine bedrohte den geistigen und religiösen, die andere den äusseren Bestand der Gemeinden, — Beides Prüfungen wie des Glaubens so der Tugend.

Nach Justin besteht das Christenthum aus *βίος καὶ μαθήματα*, eine einfache Unterscheidung, welche dem Sinne nach stehen bleiben sollte; doch sagte man im vierten Jahrh. *ἔργα ἀγαθὰ καὶ θεῖα δόγματα*, s. Just. Apol. I, 4. 7. 16. Uebrigens verweise ich auf Engelhardt, Das Christenthum Justin's des Märtyrers, Erl. 1878, S. 84ff. 151ff., ein Werk, lehrreich auch für diejenigen, welche sich den historisch-kritischen Standpunkt des Verfassers nicht anzueignen vermögen.

§ 22. Der Kampf mit den Gnostikern.

Mitten auf dem Wege zu einer festen Gestaltung wurde das kirchliche Bewusstsein durch das Andringen der phantastisch eingekleideten religionsphilosophischen Speculationen der Gnostiker tief beunruhigt. Die Geschichte hat diesen Gnosticismus anders zu beurtheilen, als es damals von Seiten der Betheiligten geschehen konnte; sie darf nicht verschweigen, dass diese fremdartigen Eindringlinge dem Christenthum selber gedient haben, in welchem sie für ihre eigenen philosophischen Fragen eine entscheidende Lösung suchten, dass also in der gnostischen Verkennung und Entstellung der evangelischen Thatsache zugleich eine Bezeugung ihres universellen Werthes, ja eine indirecte Verherrlichung enthalten war. Daher durften die kirchlichen Kritiker zwar den ganzen Inhalt der Systeme als ersonnen zurückweisen, Eins aber liess sich nicht bestreiten, die in ihnen dem Evangelium zuerkannte höhere Bestimmung. Beide Parteien, Katholiker und Gnostiker, waren darin einig, dass wirklich die Erscheinung Christi in die Menschheit eingetreten sei als eine erlösende Macht, von welcher aus sich das Weltall selber und dessen Endziel überschauen lasse. Daraus ergaben sich nothwendig Berührungspunkte, daran knüpfte sich aber auch die durchgängige Anklage einer Verfälschung christlicher Glaubenssätze. Es war das grosse Welträthsel, um dessen Erforschung die Anführer der gnostischen Speculation sich gesammelt hatten; vom

Urgrunde aus verfolgten sie den Process der Herabkunft des Absoluten in das Endliche, um dann im zweiten Theil ihres Drama's den Verlauf des Menschenlebens bis zu Christus hin zu begleiten; denn er ist es, welcher die Befreiung aus dem Wirrsal der Verendlichung und des Abfalls bewirkt und die Rückkehr der ihm anhängenden Seelen zum höchsten Göttlichen ermöglicht und eröffnet hat. Bekanntlich werden die wichtigsten Systeme durch gewisse Hauptfiguren verbunden, diese bilden einen gemeinsamen Stamm, welcher sich dann je nach Art der philosophischen, mythologischen, poetischen oder allegorischen Ausführungen fast in's Unbegrenzte verzweigt. Schon die bunte Menge dieser Gebilde schreckte den christlichen Geist zurück; aber indem die kirchliche Lehransicht sich aus dieser schwankenden Aeonenwelt scheu zurückzog und auf den praktischen Boden des evangelischen Berufs und überlieferten Bekenntnisses stellte, verzichtete sie keineswegs darauf, auch ihrerseits die Schöpfung und deren Ursprung zu beurtheilen, sie behauptete sich vielmehr auf dem Standpunkt einer umfassenden und einheitlichen Weltbetrachtung. Die gnostischen Erklärungen wurden bestritten, nicht das Problem selber, für welches der christliche Glaube eine einfach abschliessende Lösung darbot.

Zwei Welt- und Lebensbilder traten einander entgegen, das eine einfach, hell, von scharfen Linien umschlossen, das andere farbenreich ausgemalt, aber auch erkünstelt und dualistisch verschattet. Das erstere ruhte auf wenigen, aber unbedingt gültigen ontologischen und ethischen Verhältnissen, und indem es jenem philosophisch-poetischen Aufwande Trotz bot, offenbarte sich die universelle Bedeutung einer Religion, welche auf sich selbst und ihr sittliches Wesen zurückgezogen, sich dennoch den Ausblick in die Weite und auf den ganzen Umfang der Dinge offen erhalten wollte; die kirchliche Kritik richtete sich gegen die gnostischen Einzelvorstellungen. Die Berechtigung eines höheren Wissenstriebes wird, von Einigen wenigstens, anerkannt, die falsche Gnosis (*ψευδώνυμος,* 1. Tim. 6, 20) verworfen. Unterschiede menschlicher Begabung anzunehmen ist gestattet, aber aus ihnen folgt noch keine Spaltung in die Klassen der Pneu-

matiker, Psychiker und Choiker; auf der Einheit der Menschennatur ruht die Gemeinsamkeit des Glaubens und der Tugend. Geist und Materie, Sichtbares und Unsichtbares mögen weit von einander entfernt sein, allein durch fingirte Zwischengewalten wird der Abstand nicht überbrückt, und was nützen auch alle Aeonen und Syzygieen, wenn dennoch die Verbindung des Göttlichen mit dem menschlichen Leben nicht erreicht wird, wenn der Retter nicht wirklich eingegangen ist in die Natur, die er erlösen will! Falsche Trennung wird durch unhaltbare Verknüpfungen oder Annäherungen nicht wieder gut gemacht. Die eine Hälfte dieser Entgegnungen bezog sich auf metaphysische und kosmische Sätze, Anderes betraf den religiösen und ethischen Kern der christlichen Anschauung. Denn nichts war von den Gnostikern einstimmiger behauptet worden, nichts musste also auch von den Katholikern stärker zurückgewiesen werden als die Herabsetzung der irdischen Dinge zum Gemächte eines Halbgotts, die Unterscheidung des Demiurgen von dem guten Gott, die Trennung der Gerechtigkeit von der Güte, des Gesetzes von dem Evangelium, die Zerreissung der vorchristlichen Geschichte. Mit solchen Verwahrungen wird die Welt den Eingriffen des Dualismus und Emanatismus entzogen, sie hat den Höchsten zum Urheber, ist von Christus geweiht, muss also auch, wenn gleich den Verführungen des Satan und der Dämonen ausgesetzt, doch als gotteswürdige Schöpfung auch zum Schauplatz christlicher Lebensführung geeignet sein, religiöse Demuth und sittliche Stärke geben sie ihrer Bestimmung zurück.

Ihr habt mit euren Deutungen das Allgemeine und Kosmische keineswegs aufgehellt, das Historische aber wie das Offenbarte habt ihr verunglimpft, — dahin lautete die Gegenrede der Katholiker. Die gleichzeitige Kirche ging mit dem vollen Gefühle des Sieges aus diesem Kampfe hervor. Der Himmel erhellte sich wieder, die Schatten und Zwittergestalten wichen zurück, schwierige Deductionen wurden durch die kurze Thesis von der Schöpfung aufgewogen, das Wesen der Menschheit in sich geeinigt, das Vertrauen zu dem Rechte einer gemeinsamen irdischen Lebensaufgabe erneuert. Die Gnostiker selber hatten sich durch Dualismus,

Doketismus und ähnliche Scheidungen den Weg zu einer allgemein brauchbaren Sittenlehre abgeschnitten. Bruchtheile einer solchen behielten sie jedoch in der Hand, ja es ist bemerkenswerth, dass Einige unter ihnen wenigstens Versuche gemacht haben, die der ethischen Systembildung innerhalb der Kirche vorangeeilt sind.

In letzterer Beziehung erinnere ich an den Syrer Bardesanes, dessen Gedanken über die Schranke des Dualismus emporkommen, denn er kennt nur ein unselbständiges Böse. Gott ist nur Einer, und er wirkt durch Engel und andere Zwischengewalten auf das Geschaffene. Drei Welten folgen einander, eine erste chaotische, eine zweite gegenwärtige und ein letztes Reich des Friedens. Der Mensch ist nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen, seine Natur dreitheilig gebildet, und wie der Satan und ein Theil der Dämonen aus eigener Freiheit gefallen sind: so besitzt auch er das Vermögen der Selbstbestimmung. Als sittliches Gesetz gilt einfach der Wille Gottes, was ihm entspricht, ist gut, alles Andere das Gegentheil, einer weiteren Begründung des Sittlichen aus der höchsten Wesenheit bedarf es nicht; dagegen soll sich Jeder zur Regel machen, selbst zu thun, was er wünscht, dass Andere ihm thun. Die irdischen Loose und Glücksgüter stehen nicht in unserer Hand, sondern werden durch überweltliche Lenker und Archonten ungleich vertheilt, allein diese Schicksale üben keinen Einfluss auf Willensentscheidung, auch muss sich mit jedem Guten eine Lust, mit dem Bösen eine Unlust verbinden. So entsteht ein Häuflein von Vorstellungen und Vorschriften, mit denen sich immerhin eine sittliche Gesinnung verbinden konnte. — Etwas anders lehrt das spätere Buch Pistis Sophia. Diesem zufolge trägt jede Seele neben der Materie und den bösen Trieben auch einen göttlichen Lichtkeim in sich. Alle vernehmen den Ruf der Busse, aber es wird von ihnen abhängen, ihm mit voller Bereitwilligkeit nachzukommen; je nachdem sie gesucht und gestrebt, werden sie auch Lohn empfangen, denn das jenseitige Reich der Vergeltung ist darauf eingerichtet, nach dem Maasse des Verdienstes und der Anstrengung Jedem seine Stelle anzuweisen. Wieder anders hat Marcion, indem er von allem Gesetzlichen absah, lediglich aus der durch Christus offenbarten Sündenvergebung und göttlichen Güte auch den Antrieb zum neuen Leben folgern wollen. Es begegnen uns also hier drei Anleitungen zur Tugend, die eine auf die Norm des Gesetzes, die zweite auf Vergeltung, die dritte auf Gnade gegründet, alle dem christlichen Standpunkt verwandt und an das Princip der Willensbestimmung und Freiheit angeschlossen. S. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, S. 69ff., Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker,

Leipz. 1864, Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia, Theol. Jahrbb. 1854, Lipsius, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang, Leipz. 1860, Separatabdruck aus E. u. Gr. A. Encykl., S. 111. 157. 163. 174.

Die kirchliche Bestreitung des christlichen Judaismus bedarf keiner genaueren Erwägung, denn unser Gebiet berührt sie wesentlich nur in der Verwerfung des alten gesetzlichen Princips.

§ 23. Das Märtyrerthum.

Gleichzeitig drohten andere Gefahren. Die von den Apologeten gerühmte Erhabenheit über Welt und Tod sollte im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts auf die härteste Probe gestellt werden; der Freimuth der Vertheidiger traf zusammen mit den Leiden der Verfolgung. In diese Epoche sind die christlichen Gemeinden nicht allein mit sittlicher Standhaftigkeit eingetreten, sondern sie haben im Leidensmuthe zugleich die Art ihres Ursprungs und Berufs bezeugen und das heilige Vorbild ihres Gründers verherrlichen wollen; das einmal erhobene Kreuz blieb aufgerichtet, um allem Gleichartigen die Weihe zu geben. Schon Paulus hatte das erlittene Ungemach als integrirenden Bestandtheil seiner apostolischen Sendung im Dienste des Herrn betrachtet (2. Kor. 1, 5—7. Phil. 3, 10. Kol. 1, 24 u. a.). An diese Anfechtungen, die Lebensopfer der Apostel und der apokalyptischen Gemeinden und die nächstfolgenden Nachstellungen schloss sich ein Märtyrerthum, welches, obgleich mehrfach durch Friedenszeiten unterbrochen und nur zweimal zu allgemeiner und schwerer Drangsal gesteigert, doch in solcher Eigenthümlichkeit nicht wieder vorgekommen ist. Schon Anstrengungen des Gemüths wurden nach biblischem Vorgange als Kampf (*ἀγών*, Kol. 2, 1. Phil. 1, 30. 1. Thess. 2, 2. 1. Tim. 6, 12. Hebr. 12, 1) betrachtet, auch die neue Lebensbahn unter inneren und äusseren Schwierigkeiten einem Kriegsdienst (*στρατεία*, 2. Kor. 10, 4) verglichen; nun aber verschärfte sich die Feindschaft, und wer ihr Trotz bot, stellte sich als im Tode siegreicher Held in das Licht der christlichen Idee. Christus selbst hat sich zum Heil der Welt dahingegeben, die Märtyrer werden

seine treuesten Nachahmer auf dem Leidenswege. Gerade durch diesen religiösen Zusammenhang und dessen Wirkungen wird die „Zeugenschaft“ zu einem historischen Schauspiel ersten Ranges, nicht durch die Zahl und Grausamkeit der Hinrichtungen. Mit welcher Vorliebe dieser Gesichtspunkt verfolgt worden, beweisen schon die ältesten Martyrien und die Berichte der Zeitgenossen, welchen sich die nachherige Geschichtschreibung, Sage und Poesie phantastisch anschliessen. Das Bild wird dramatisch ausgeführt und kleidet sich in eine halb antike Sprache und Färbung. Wenn die Blutzeugen den unerschrockenen Athleten und Faustkämpfern verglichen werden: so erscheinen sie zugleich als die lautere Kriegsschaar des Erlösers (militum Christi cohors candida); sie sind die festen Säulen, an welchen die satanische Gewalt der Feinde zerschellt, und ein Theil ihrer Ehren geht selbst auf die Bekenner (*ζῶντες μάρτυρες*) über. Denn das ist wahre Rettung, wenn, sobald die Zeit es erheischt, die niedrige Leibeshülle freudig abgeworfen, der Bekennende mit dem, den er bekennt, vereinigt wird; und das ist höchster und darum auch erstrebenswerther Sieg, wenn aus dem Tode neues Leben entspringt, dann gleichen die Todestage der Getreuen den Geburtstagen (*γενέθλια*). Es erhellt leicht, dass in solchen zahlreichen Ausrufungen der Zeitgenossen ein doppeltes Pathos zusammenfloss; das eine galt der sittlichen Ueberzeugungstreue als solcher, das andere ging aus der eigenthümlichen Stärke hervor, mit welcher das Evangelium selber zum Kampf (*ἀγὼν τῆς πίστεως*, 1. Tim. 6, 12) wider die Welt und zur Hingabe alles Irdischen um des Gottesreiches willen drängte, und aus dem Rückblick auf das erhabene Vorbild des Leidens Christi. Von hier aus konnte nun weiter vermuthet werden, dass die von Christi Opfer ausgegangenen versöhnenden Wirkungen auch aus dem der Blutzeugen einen Beitrag empfangen würden (Col. 1, 24); die Verfolgung selber erschien in einem höheren Licht, Gott selbst hat sie verhängt, und das heidnische Richteramt dient ihm nur als Werkzeug. Damit überschritt aber die Lobpreisung das natürliche Maass, denn sie verwandelte die Todesverachtung in ein schwärmerisches Verlangen nach den Ehren der Zeugenschaft und machte das gewaltsam aufgenöthigte

Leiden oder Sterben zum Kennzeichen höchster Christenwürde, — eine Ansicht, die, wie sich ergeben wird, nicht ohne Gegendruck bleiben sollte.

Das Märtyrerthum hat als religiös-sittliche Erfahrung auf Sitte, Cultus und Disciplin eingewirkt und selbst das Dogma nicht unberührt gelassen, auch für unseren Zusammenhang ist es von grosser Wichtigkeit. Eine gründlichere Untersuchung hat von Schriftstellen wie Act 7, 56. 8, 1. 13, 50. 1. Kor. 15, 31. 2. Kor. 1, 5. 4, 10. 11, 23—27. Röm. 8, 17. 35. Phil. 3, 10. 11. Apok. 2, 13. 17, 6 auszugehen, in denen das Hochgefühl der Leidensnachfolge stark genug hervortritt. Daran schliessen sich kirchliche Zeugnisse und Erklärungen in grosser Zahl und in immer mehr gesteigerter Einseitigkeit. Vgl. z. B. Mart. Polyc. cp. 17, 18: *τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον, ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνούς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι. — ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.* Mit diesen noch einfachen Worten vgl. die Martyrien des Ignatius, ferner Ign. ad Rom. cp. 4. 5. Herm. III, 9, 28, Tertullians zugehörige Schriften: Ad martyres, De fuga, Scorpiace, Cypr. Exhort. mart. und anderes noch zu Erwähnende. S. m. Abhdlg.: Das christl. Märtyrerth. u. dessen Idee, Niedner's Zeitschr. f. hist. Th. 1859. 60.

§ 24. Fortsetzung.

Als die Glaubenstreuen waren die Gemeinden in die Zeiten der Anfechtung eingetreten, als die Starken und Bewährten gingen sie, — zum Theil müssen wir hinzufügen, — unter Anführung der Märtyrer und Bekenner aus der Drangsal hervor. Die bestandene Prüfung schärfte das christliche Selbstgefühl einseitig nach dieser Richtung, sogar zum Nachtheil anderer Tugenden. Im Leiden und Sterben suchte das Christenleben seine eigene Blüthe; bestimmter als bisher nahm das Tugendbild einen pathologischen Charakterzug in sich auf; „was wir Tod zu nennen pflegen, ist Vollendung“.

Aber mitten in das helle Licht dieser Todesfreudigkeit fiel zugleich der Schatten der Untreue.

Die grosse Verfolgung unter Decius (249 ff.) vermehrte die Zahl der „Zeugen", aber neben diesem waffenlosen Heldenthum liess sie auch die menschliche Schwäche in allen Graden als Feigheit, Leichtsinn und falsche Klugheit offenbar werden. In das Lob der Tapferen mischte sich schwere Demüthigung. Mit welcher Zuversicht hatte noch Athenagoras eine christliche Lauterkeit gepriesen, welcher sogar die sündhafte Vorstellung fern liege, wie vielmehr die Handlung! Wer den Lehren und Forderungen des Christenthums nachleben will, kann sich nicht durch Verleugnung der Gefahr entziehen, — so hatte Justin d. M. erklärt und sein eigenes Wort auch unerschrocken wahr gemacht. Und jetzt waren Viele thatsächlich der Todesfurcht erlegen (lapsi), also auch des Anspruchs an die unvergessenen apostolischen Namen der Heiligen und Erwählten verlustig geworden. Wie wirkten diese entgegengesetzten Erfahrungen auf das kirchliche Bewusstsein?

Man erinnere sich der kurz vorangegangenen Bewegung. Schon im Hirten des Hermas machte sich einige Unzufriedenheit mit den vorhandenen Schwächen bemerklich; noch stärker reagirte dann der Montanismus gegen die eingetretene moralische Erschlaffung. Schwärmerisch verkündigten die Kataphrygier das Zeitalter des Parakleten, welches die Bestimmung habe, die noch fehlende männliche Reife der Tugend und zwar nicht allein für die bevorrechtigten Kleriker herbeizuführen; volle Verbindlichkeit des Märtyrerthums, verschärfte Fasten, Vermeidung der zweiten Ehe sollten die Merkmale der Vollkommenheit werden. Dabei wirkte der Gedanke mit, dass während das Bekenntniss dasselbe bleibe, der sittliche Wandel von einer Stufe zur anderen fortschreiten müsse. Allein der Montanismus war in seinem öffentlichen Auftreten zu tumultuarisch und seine Forderungen selbst in der verbesserten Gestalt, wie sie von Tertullian verfochten wurden, zu willkürlich um durchzudringen. Die Mehrheit sträubte sich gegen so gebieterische Zumuthungen, desto schwerer trafen sie nachher die Wunden der Decischen Verfolgung. Es bleibt eine der denkwürdigsten Scenen der alten Kirchengeschichte, als sich in Carthago unter dem peinlichsten Conflict entgegengesetzter

Tendenzen ein kirchlich möglicher Standpunkt heraus arbeitete. Die christliche Schlachtordnung war durchlöchert, und wie sollte der Riss geheilt werden? Nicht durch unbedingte und für immer gültige Ausschliessung der „Todsünder", wie die Rigorosen wollten, auch nicht durch die leichtfertigen Friedensbriefe der Confessoren; das Eine schien religiös bedenklich, das Andere praktisch und moralisch gefährlich, daher siegte ein Drittes, das Auskunftsmittel einer ermässigten, aber disciplinarisch geregelten Strenge. Cyprian bewegte sich mit achtungswerther Besonnenheit zwischen den Parteien, er wog gleichsam die beiden Zuchtmittel des Anathems und der Indulgenz in der Hand, und es gereicht ihm zur Ehre, dass er sich weigerte, das Ansehen des von ihm selber hochgepriesenen Märtyrerthums zum Schaden der Gesinnungen zu gebrauchen. Seine Briefe beweisen, dass harte Rechtsbegriffe nicht ausreichten, um die Schwierigkeit zu überwinden, sondern sie mussten sich mit sittlichen Erwägungen und mit einigem Weltverstande, der ihm selber keineswegs abging, verbinden.

Zur Geschichte des Montanismus vgl. bes. Ritschl, Altkatholische Kirche, 2. Aufl. S. 500. Baur, Die ersten drei Jahrhunderte, S. 213 ff. Von Cyprians Briefen s. Ep. 9. 12. 22. 26. 52 Bal. und die Schrift De lapsis, cp. 2. 15—19. 34.

§ 25. Disciplin und Kirche.

In Folge dieser Bewegungen, die sich nachher im Streit mit den Novatianern erneuerten, nahm die kirchliche Gemeinschaft eine veränderte Gestalt an. Einem reinen Leibe glich sie nicht mehr, Sünde und Untreue hatten sie befleckt, der christliche Tugendstempel war verletzt; dadurch wurde sie selber theils biegsamer und geduldiger, indem sie auf die gleichmässige Rechtschaffenheit ihrer Mitglieder verzichten lernte, theils fester, denn zur Behauptung ihrer fortdauernden Würde musste sie jetzt positive Ordnungen und Heilkräfte in Anwendung bringen. Die herrschenden Begriffe nicht minder wie die kirchliche Praxis schlossen sich diesem Bedürfniss an. Unter Busse (*μετάνοια*, poenitentia) verstand man anfangs die ganze evangelische Besse-

rung, also die sittlich bedingte Aneignung des Glaubens selber; von nun an diente derselbe Name zur Bezeichnung der Schmerzgefühle, Entbehrungen und Prüfungen, welche dem gefallenen Sünder die Rückkehr in die Gemeinde möglich machen sollten; die Busse wurde ein gesetzlich geregelter Verlauf und zugleich ein unentbehrliches Erhaltungsmittel des geordneten kirchlichen Bestandes. Aus der Anwendung dieser Disciplin ergab sich mit Nothwendigkeit eine Abstufung des Strafbaren. Schon Tertullian und Cyprian unterscheiden von den lässlichen Sünden (venialia) die eigentlich schweren Vergehungen als Todsünden (delicta mortalia, Joh. 5, 16), wie Mord, Hurerei, Ehebruch, besonders aber Verleugnung des Glaubens; für diese Frevel sollte der Kirche kein Recht der Verzeihung zustehen. Selbst Cyprian war anfänglich dieser rigorosen Strenge zugethan, allein die Macht der Dinge erweichte ihn, und nach den Synoden von 251 und 52 siegte die Meinung derer, die auch für die schwersten Fälle, zumal wenn die Fürsprache der Confessoren hinzukam, die Möglichkeit der Wiederaufnahme offen lassen wollten. Im Ganzen hat dieser Standpunkt die Oberhand gewonnen, nur der Verstockte und schlechthin Unbussfertige blieb ausgeschlossen. Wenn also die Novatianer entgegneten, dass ihrerseits mit der Ausscheidung der Todsünder von der Gemeinschaft der göttlichen Gnade nicht vorgegriffen werden solle: so ging die Absicht der Katholiker vielmehr dahin, das Verhältniss zu dieser letzteren in den kirchlichen Verband und dessen Bürgschaften hineinzuziehen, innerhalb deren selbst Taufe und Märtyrerthum erst ihre volle Wahrheit haben sollten. Sie wurden damit hierarchischer, die kirchliche Binde- und Lösegewalt erweiterte sich, aber sie erschien auch verträglicher mit den wirklichen Zuständen und fähiger zu einer weitreichenden pädagogischen Einwirkung. Die Kirche will also lieber an thatsächlicher Lauterkeit verlieren, als den Glauben an sich selbst und die ihr verliehene Vollmacht, selbst das scheinbar Verlorene wiederzugewinnen, fahren lassen. Am Ende dieses Zeitalters wurde es nöthig, den Bussprocess theils im Allgemeinen zu regeln, wodurch er den Stufen des Katechumenats verähnlicht wurde, theils durch Verlängerung und

Verkürzung der Zeitmaasse für zahlreiche Fälle brauchbar zu machen; jenes war das generelle, gesetzliche und asketische, dieses das individuelle sittliche Interesse der Strafbestimmungen. In der Vergleichung und Abmessung der Sünden nach ihren jedesmaligen Umständen verbindet sich das strenge Richteramt mit sittlicher Unterscheidungsgabe.

Ueber verzeihliche und unverzeihliche Sünden sagt Tertullian mit Berufung auf 1. Joh. 5, 16: Haec (delicta) dividimus in duos exercitus, alia erunt remissibilia alia irremissibilia secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri alia damnationem. De pudit. cp. 2. 3. coll. De poenit. 5. Cypr. De unit. eccl. 14. 20. Diese Eintheilung bleibt stehen und geht durch alle folgenden Jahrhunderte, nur über die Zahl der Todsünden (moechia, fornicatio etc.) konnte gestritten werden.

Das Ende dieses und der Anfang des vierten Jahrhunderts versetzen uns in eine lebendige, zuletzt geregelte und durch die Heftigkeit der Verfolgung unterhaltene Busspraxis. Es handelte sich meist um Sünden der Abtrünnigkeit, um sacrificati und thurificati, um libellatici und traditores. Wie genau die Fälle abgewogen wurden, beweisen die Kanones des Petrus von Alexandrien (306) und ferner die Synoden von Elvira (305), von Ancyra (314), von Arelate (314) und Nicäa (325). Die Beurtheilung sollte eine rechtliche sein, musste also auf einem nachweisbaren und thatsächlichen Vergehen beruhen, aber auch eine sittliche, da die dabei offenbar gewordene Absicht oder Lage des Thäters nothwendig in Betracht kam. Da sich aber Beweggrund und Gesinnung des Angeklagten nicht immer feststellen liessen, und da andrerseits mit der Freiwilligkeit der Handlung auch deren Schuld bis auf den äusseren Augenschein erlosch: so entstand ein Gebiet der Straflosigkeit, ein anderes der Verzeihlichkeit oder berechtigten Schonung. In der Abwägung dieser Grade lässt sich eine achtungswerthe Sorgfalt nicht verkennen. Straflos bleibt, wer mit Gewalt zum Opfer geschleppt worden, ungestraft, wer eine Anwandlung von Todesfurcht durch nachherige Standhaftigkeit gesühnt, also den Kampf, dem er nicht gewachsen schien, siegreich erneuert hat. Unnöthige oder tollkühne Ueberbietungen der Pflicht unterliegen dem Tadel, nicht der Strafe; wer sich klüglich der Gefahr entzogen oder gar den Schein eines Confessors gegeben hat, soll büssen, obgleich in geringerem Grade. Ueber gefallene Katechumenen einigte man sich nicht ganz, zu Ancyra (can. 12) wollte man sie durch die nachfolgende Taufe als entsündigt ansehen, während die Synode von Nicäa (can. 14) zugleich verlangt, dass ihnen der Weg zu dieser erschwert werden möge, doch wohl damit es nicht scheine, als seien sie vor jenem Termin überhaupt nicht moralisch verantwortlich. Kleriker

unterlagen einer strengeren Censur als Laien (can. Ancyr. 1. 2.). Im Uebrigen wächst die Verschuldung mit der Freiwilligkeit des Begangenen und mit dem dabei zu Tage gekommenen Mangel an Schamgefühl und Schmerz, und folglich auch das Strafmaass, welches sich unter die bekannten vier Stationen vertheilte; die Busszeit erstreckte sich von der Dauer einiger Monate bis zu fünf und sechs, ja bis zu zehn und zwölf Jahren, denn so lange Zeit sollte vergehen, bis die schwersten Sünder, z. B. die Verführer Anderer durch Zulassung zum Abendmahl der Gemeinde wieder vollständig einverleibt werden durften. Mit besonderer Härte votirt die Synode von Elvira, denn sie schreibt vor, dass nicht allein das götzendienerische Opfer, sondern auch Mord und geschlechtliche Missethat für immer mit dem Banne belegt werden sollten, nec in finem dandam esse communionem. Dem gegenüber wird in den Constitt. ap. II, 16, 21 sqq. der Grundsatz väterlicher Milde sehr nachdrücklich empfohlen; lieblose Härte, heisst es, erbittert nur und zerstreut statt zu sammeln, und wer den Sünder voreilig ausschliesst, überlässt ihn dem Schicksal gänzlicher Entfremdung und Verlorenheit. So kämpfte ein höheres sittliches Gefühl gegen überspannte Rechtsbegriffe, um sich dann relativ mit ihnen zu einigen. Petri Alex. ex libro de poenitentia in Routh Rell. sacrae IV.

§ 26. Kirchliche Gesetzgebung.

Wir bezeichnen hiermit die Anfänge einer kirchlichen Gesetzgebung, welche sich aus den Kanones der schon erwähnten und vieler anderer Synoden, aus den sogenannten apostolischen Kanones und Constitutionen, aus Briefen und sonstigen Urkunden zusammensetzte, ohne jedoch in jener Zeit zu einem einheitlichen Ganzen zu gelangen. Ihr ältester Inhalt, von der Busszucht abgesehen, umfasst zahlreiche Verordnungen über Vermeidung heidnischer Gebräuche und Gewohnheiten, Kirchenordnung, eheliches Leben, Kleidung und Speise, Rede und Lectüre sowie Regeln des Betragens. Nach der Ansicht des Abendlandes stellen sich alle diese Beobachtungen unter den Namen einer „göttlichen Disciplin“, denn diese ist die Lehrerin der Tugend, und Niemand wird glücklich, ohne ihr zu gehorchen; ihren einfachen Kern bildet der Dekalog. Auf diese Quellen gründete sich eine geistliche und bischöfliche Gerichtsbarkeit, welche, so lange die Gemeinden ohne Unterstützung des Staats für ihr eigenes Wohl-

verhalten nach allen Seiten zu sorgen hatten, ihre volle provisorische Berechtigung hatte. Aber sie hat sich auch auf das folgende Zeitalter übertragen; vom Staate anerkannt, durch neue Bestimmungen bereichert und über das geistliche Gebiet hinausgreifend, sollte sie zu einem der wichtigsten Factoren der nachfolgenden kirchlichen Entwicklung erwachsen. Ihr heilsamer Einfluss ist anerkannt, allein auch die mit ihr verbundenen inneren Schwierigkeiten unterliegen keinem Zweifel. Der geistliche Rechtskörper war ein Compositum von ungleichen Bestandtheilen, durch ihn wurde also ein von alttestamentlichen Anschauungen abhängiger Standpunkt aufrecht erhalten, nach welchem das Sittliche und Religiöse nicht für sich gedacht und gepflegt wurde, sondern im engen Verbande mit anderweitigen Rechtsurtheilen, Satzungen oder Beschränkungen.

Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, II, 1, S. 172 ff. Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte von Weingarten, I, S. 444 ff., besonders aber den Artikel Kanonen- und Decretalensammlungen von Wasserschleben in Herzogs Encyklop. 2. Aufl.

Bekannt sind die Worte Cyprians De hab. virg. ab. init. Disciplina custos spei, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra virtutis facit in Christo manere semper ac jugiter Deo vivere et ad promissa coelestia et ad divina praemia pervenire. Hanc et sectari salubre est et aversari ac negligere letale. Tert. De exhort. cast. 7. Unus Deus, una fides, una et disciplina.

§ 27. Der altkatholische Standpunkt.

Der ganze in Kurzem angegebene Verlauf endigt mit der Gründung der altkatholischen Kirche, und es darf niemals vergessen werden, dass diese, praktisch angesehen, den wichtigsten dogmatischen Entscheidungen bedeutend vorangegangen ist. Wir nennen sie Kirche, schon weil sie durch eine zweckvolle Ordnung und Verwendung ihrer Lebenskräfte selbst unter Störungen und inneren Gegensätzen ihren Fortbestand sichern wollte, worin eben der gesunde Sinn aller Kirchlichkeit im Unterschiede von dem blossen Zusammenleben der Frommen gesucht werden muss. Katholisch wurde sie durch ihre einheitliche

Abschliessung im Sinne Cyprians, hierarchisch durch Verfassung und Disciplin, und wenn Eines mit dem Anderen verwuchs, und wenn alle protestantischen Ansätze der Montanisten, Novatianer und Donatisten als verfehlt aufgegeben werden mussten: so beweist dies, dass das Zeitalter, so wie es sich schon im dritten Jahrhundert zu erkennen giebt, keine wesentlich andere Art kirchlicher Gestaltung gestattete.

Kapitel II.

Die Richtungen der Sittenlehre.

§ 28. Das Ethische in der Lehrbildung.

Bekenntniss und Dogma gingen inzwischen ihren eigenen Weg, scheinbar unberührt von praktischen Motiven. Auch ist ein ethisches System noch weniger als ein dogmatisches damals entwickelt worden; aber so oft es nöthig wurde, die Vertheidigung nach Aussen oder die Ermahnung nach Innen mit der Aussage des Glaubens gedankenmässig zu verknüpfen, mussten unweigerlich auch ethische Momente in Kraft treten. Sittliche Bestimmung, Freiheit und Sünde als Voraussetzungen, erneuerte Kraft, Tugend und Heiligung als Früchte der Menschwerdung Christi waren die natürlichen Anknüpfungspunkte, zuletzt folgte die Beziehung auf die speciellen Forderungen des Lebens. Aber diese Kapitel waren viel zu reich, um in einfachen Sätzen erledigt zu werden, erst durch genaueres Eindringen wurden die moralischen Fragen lebendig; jede gründlichere Erklärung machte sie dann auch besonders geeignet, Charakter und Geistesrichtung der Schriftsteller zur Darstellung zu bringen.

Wie sich lateinisches und griechisch-morgenländisches Christenthum neben einander entwickeln würden, ist schon jetzt bemerkbar. Das letztere findet einen höheren Grad von philosophischer Bildung vor und benutzt ihn zum Anschluss an helle-

nische Vorbegriffe; das lateinische tritt härter und antithetischer auf, indem es sich einen nach Sprache und Sitte noch ungefügigen Boden erobert. Sittliche wie religiöse Ideen erscheinen auf beiden Seiten in eigenthümlichem Licht; griechisch gedacht gleicht die Religion einer Erhebung zum Unvergänglichen, die Sünde einer Erniedrigung und Entadlung des Menschen, während sie in der occidentalischen Kirche mehr als positives Unrecht und Vergehen vorgestellt wird. Vorherrschend im Abendlande ist die disciplinarische Behandlung des Sittlichen, darin aber sind beide kirchlichen Abtheilungen einverstanden, dass sie das christliche Leben durch Kraftübungen und beschwerliche Entbehrungen, nicht allein durch einfache Willensbestimmung aufrecht erhalten wollen, obgleich selbst diese gemeinsamen asketischen Hülfsmittel hier wie dort in verschiedener Weise in Anwendung gekommen sind.

Wir verkennen nicht, in welchem Grade nachmals das sittliche Interesse von dem bloss lehrhaften überwuchert worden ist; aber der Verband beider konnte doch niemals zerrissen werden. Die alte Glaubensregel verläuft in einer Reihe von religiösen oder historischen Aussagen und Prädicaten, sie will aber den sittlichen Religionszweck nicht unberührt lassen, daher die Erwähnung des Gerichts im zweiten, der Sündenvergebung im dritten Artikel, daher auch der Zusatz in der Nicänischen Formel, dass Christus um unseres Heiles willen, *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν*, erschienen sei. — Ueber das Wort *ἄσκησις* s. weiter unten.

§ 29. Lehrer des Abendlandes.

Tertullian (gest. nach 220), um mit ihm als dem ersten Repräsentanten des lateinischen Kirchenthums zu beginnen, hat seine Ansichten nirgends im Zusammenhange dargelegt; sein grosses Talent diente der Gelegenheit und dem Drang der Umstände und machte ihn zum beredten christlichen Sachwalter für Sitte, Zucht und Lehre; sein Montanismus war nur der verschärfte Ausdruck eines schon früher in ihm lebendigen Feuereifers. Der Christenglaube nach Tertullian hat ein ausschliessliches göttliches Recht, ihm gehört die Welt (mundus), und

selbst die Natur kommt ihm entgegen mit ihrem Zeugniss, so wie auch alles Schlechte den natürlichen Makel der Furcht und Scham an sich trägt. Allein dieses gute Vertrauen gilt nur der Schöpfung als solcher, nicht dem Zustande, noch dem dämonischen Unwesen der Zeit. Das Christenthum will nicht nur sein, es will auch erscheinen, wie selbst Geist und Seele ihren Leib fordern, wenn sie nicht in's Wesenlose zerfliessen sollen; daher muss ihm ein knappes, von heidnischer Befleckung freies Gewand angelegt werden. Hinweg also mit allem Unrath der Götzendienerei, mit aller Ueppigkeit des Betragens und der Kleidung, sei es auch nur der Siegeskranz des Soldaten; auch wir haben unsere Stadt und unsere Schauspiele und Kämpfe mit Opfern und Martyrien und geistiger Ergetzung, „und verlangst du etwas Blut, du hast das Blut Christi". Im Einzelnen erwähnt Tertullian zahlreiche Tugendnamen und benutzt sie für den disciplinarischen Zweck, stets unter Voraussetzung der zwar geschwächten, aber immer noch vorhandenen menschlichen Willensfreiheit. Seine Dialektik ist scharfsinnig, aber auch sprunghaft, grell und phantastisch, seine sittliche Bildung nicht fleckenlos, wie die Libri ad uxorem beweisen; und wenn er die kaiserlichen Machtsprüche mit grossartiger Kritik bekämpft: so hat er andrerseits im häuslichen Kriege gegen die Häretiker, der Liebe und Gerechtigkeit vergessend, ein übles Beispiel gegeben. Dagegen Originalität und Begeisterung verlassen ihn nirgends, und zuweilen glückt es ihm, wie in seiner Seelenlehre, nach allen Seiten philosophisch zu improvisiren.

Auf seinen Schüler Cyprian († 258) ist diese reiche Geistesausstattung nicht übergegangen, sein Gesichtskreis ist beschränkter, seine Vorstellungsart sinnlicher, aber an Selbstbeherrschung und praktischem Verstande überragt er seinen Meister weit, und so oft sich auch ihre Gedanken begegnen mögen: dennoch können wir nicht leicht den Einen an der Stelle des Andern denken. Als Verfasser einer Nomenclatur der Sittenlehre wird uns Cyprian noch bekannt werden.

Tert. Apol. cp. 38. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. — ibid. cp. 1. Omne malum aut timore aut pudore natura per-

fudit. — cp. 39. Fratres autem etiam vestri sumus, jure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia mali fratres. — De testim. an. cp. 5. Haec testimonia animae — — quanto naturalia, tanto divina. — De cultu fem. cp. 13. Pudicitiae christianae satis non est esse, verum et videri. Tanta enim debet esse plenitudo ejus, ut emanet ab animo in habitum et eructet a conscientia in superficiem. — De spect. cp. 29. Vis et pugillatus et luctatus? praesto sunt non parva sed multa. Adspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia obumbratam, et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? habes Christi. Tertullians Psychologie und Erkenntnisstheorie wird gründlich erörtert von Hauschild, Programm des städt. Gymn. zu Frankf. a. M. 1880.

§ 30. Lehrer der griechischen Kirche. Clemens.

Weniger streitbare, aber auch geschmeidigere und harmonischere Naturen begegnen uns auf dem Boden der griechischen Literatur. Die Alexandriner wollten keine müssigen Theoretiker sein, viel weniger freilich blosse Praktiker, sondern Darsteller einer intellectuellen, aber den ganzen Menschen ergreifenden Seelenthätigkeit.

Unter den Gleichzeitigen nimmt in ethischer Beziehung Clemens von Alexandrien († 220) die erste Stelle ein, er ist der Pfleger einer sittlich gestimmten Frömmigkeit, der Vertheidiger des reinen und stets an sich selbst erkennbaren Beweggrundes. Er wird nur halb verstanden, wenn man ihn lediglich nach seinen Anleitungen zur erkenntnissmässigen Aneignung der Offenbarung beurtheilt, sein Princip ist umfassender. Religion ist Erhebung zum Ewigen, ein betender Verkehr mit Gott, ein beseligendes Ausruhen in seiner Nähe. Wie im Logos alle Quellen des höchsten Wissens erschlossen sind: so theilen sie sich auch der Vernunft als dem Hegemonischen in uns mit, aber nicht als ein unfruchtbares Innehaben, denn die wahre Gnosis findet auch den Weg zum Handeln, nur muss das Gemüth schon bereitet sein, um die Erkenntniss nach der Seite einer gottgemässen Willensbestimmung frei werden zu lassen. In Gott ist das Wahre mit dem Guten in Eins gesetzt, wie sollten sie nicht

auch in uns für einander sein! Clemens setzt von der rationalen Menschennatur voraus, dass sie ihrer Anlage nach, statt der Einwirkung des göttlichen Logos zu widerstreben, vielmehr durch diese erst zur vollen Entfaltung gelangt; er folgert daher, dass der christlich eingeweihte Gnostiker ein Lebensgesetz in sich trägt, welches durch seine überirdische Herkunft zur Heiligung hinleitet; Gottesfreundschaft und Liebe zum Guten erfüllen ihn, er bedarf nicht des Lohnes und der Strafe als Antriebsmittel, sinnliche Leidenschaften müssen einer affectlosen Ruhe weichen. Demgemäss gleicht die Tugend einem System von „logischen Handlungen“, welche hervorgegangen aus der von Christus geweckten Energie der Seele, durch die willige Dienstbarkeit des Körpers fortgeleitet werden. Der gehobene und im Guten wohnhafte Mensch kennt auch den Pfad der Pflichterfüllung und wird durch Uebung und Selbstbeherrschung auf ihm befestigt. Zahlreiche Stellen und mehrere Lieblingsausdrücke verrathen die Bekanntschaft mit der stoischen Lehre. Man bemerke den Abstand von der zuvor beschriebenen Tendenz der Lateiner. Ein Tertullian und Cyprian würden mit der gepriesenen Apathie und Enkratie nicht weit gereicht haben; selbst leidenschaftlich erregt, streiten sie gegen andere widergöttliche Affecte, und im Feuer der Anfechtung nehmen sie keinen Anstand, die Schrecken des Gerichts und die Hoffnung jenseitiger Beseligung als Hülfskräfte herbeizuziehen. Nicht so Clemens, aber selbst er denkt doch so ungünstig von der niedrigen Region der Sinnlichkeit und des Fleisches, dass er sich noch besonders nach dieser Seite sicherstellen muss; er erwartet nicht Alles von der Weihe eines in sich abgeklärten Gemüths. Zwar die allgemeinen Bedingungen des irdischen Daseins erkennt er einfach an, auch dringt er mit edler Entschiedenheit auf die Reinheit der Gesinnung, die stets für sich selber spricht, statt von äusseren Umständen abhängig zu werden. Aber der herrschende Zustand erschien ihm doch zu unlauter, der Verkehr mit der Sinnenwelt zu gefährlich, als dass er die Beherrschung der Begierden seinem idealistischen Princip allein hätte anvertrauen sollen. Er kann nicht umhin, den rechten christlichen Lebensgebrauch zwar nicht mit harten

Gesetzen, wohl aber mit einer Reihe von kleinen Beobachtungen und Abzügen zu umgeben. Daher endigt seine übrigens liebenswürdige Schrift „Pädagogos“, — das erste eigentlich ethische Werk in unserer Literatur, in welchem Züge des Platonismus und Stoicismus mit einem innigen Vertrauen auf die Macht des Geistes Christi verschmolzen sind, — zuletzt mit einer, wie sich Rothe ausdrückt, „kleinlichen Pedanterei“.

Der Pädagogos nimmt in der Trilogie der uns erhaltenen Werke des Clemens die mittlere Stelle ein; der Standpunkt dieser Schrift hat die Befreiung vom heidnischen Wahn hinter sich, vor sich aber die tiefere Glaubenswissenschaft. Christus selbst ist unser Hirte und Erzieher, von ihm gelehrt und geleitet, erwachsen wir zu Kennern und Verehrern des menschenfreundlichen Gottes, werden aber auch zu einer Lebensführung (*δίαιτα*) in gottähnlicher Hoheit fortgebildet. Alle diese Wirkungen erfolgen unter Zustimmung des menschlichen Wesens, darum ist auch die Tugend eine mit sich selbst übereinstimmende ruhevolle, nur durch das Gebot des Erziehers bestimmte und sodann in den äusseren Wandel einfliessende Seelenbeschaffenheit (*διάθεσις ψυχῆς*), deren Inhalt sich durch Wille und Uebung kund geben soll. Der Gnostiker hat Alles in seinem Besitz, die Entschliessung und das Urtheil und die Bethätigung: *τοῦ δὲ γνωστικοῦ δὲ καὶ ἡ βούλησις καὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ ἄσκησις αὕτη*, Strom. I, p. 469. Pott. Die so entwickelte, durch Glauben und Wissen emporgewachsene und in die Energie des Handelns auslaufende Sittlichkeit wird als ein zusammengehöriges, in sich selbst befriedigtes und lebendiges Ganze beschrieben in den bekannten Worten Paed. I, cp. 13: *καί ἐστιν ἡ μὲν πρᾶξις ἡ τοῦ Χριστιανοῦ ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς, κατὰ κρίσιν ἀστεῖαν καὶ ὄρεξιν ἀληθείας, διὰ τοῦ συμφυοῦς καὶ συναγωνιστοῦ σώματος ἐκτελουμένη· καθῆκον δὲ, ἀκόλουθον ἐν τῷ βίῳ, θεῷ καὶ Χριστῷ βούλημα, ἐγκατορθούμενον ἀϊδίῳ ζωῇ· καὶ γὰρ ὁ βίος τῶν Χριστιανῶν, ὃν παιδαγωγούμεθα νῦν, σύστημά τι ἐστι λογικῶν πράξεων, τούτεστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν· τὸ δὲ σύστημα ἐντολαὶ κυριακαὶ, αἳ δὴ δόξαι οὖσαι θεϊκαὶ, ὑποθῆκαι πνευματικαὶ, ἡμῖν αὐτοῖς ἀναγεγράφαται, πρός τε ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ πρὸς τοὺς πέλας εὔθετοι, καὶ δὴ αὗται αὖθις πρὸς ἡμᾶς ἀνταναστρέφουσι.* Fragt man, wie die hier angegebenen ethischen Factoren ohne Störung aus einander hervorgehen sollen: so erhält man freilich keine Antwort; denn dieses leichte Hinübergleiten aus dem einen in das andere Gebiet, vom Wissen zum Wollen und Thun, vom Gebot zur freien und liebevollen Hingebung und Selbstbefriedigung bezeichnet eben den dunkeln Punkt und die mystische Unmittelbarkeit

dieses ganzen Idealismus. Der Gnostiker wird nach Erkenntniss und Handlungsweise so hoch als möglich gestellt, er ist die von Christus emporgezogene und Gott angenäherte Persönlichkeit, welcher es zukommt, gleichsam mit leichten Füssen auf der Erdfläche dahinzugehen, ohne von deren Staub befleckt zu werden. Da nun der Körper immer der Sitz des Schwachen bleibt und seine Mitarbeit täglich gefordert wird: so kann es nicht auffallen, wenn um seinetwillen noch eine besondere praktische Schulung gefordert wird. Auffällig dagegen und nur aus der allgemeinen Stimmung der Zeit erklärlich sind die vielen und äusserlichen Observanzen, welche im zweiten und dritten Buch des Pädagogen dem Leben der Gottgeweihten auferlegt werden, als bedürfte es so ängstlicher Vorkehrungen, um die Grenzen zu finden, innerhalb deren mit der wahren Seelenruhe auch die richtige praktische Bewegung gedeiht. S. Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte von Weingarten, I, S. 413 ff. K. Merk, Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipz. 1879.

§ 31. Origenes.

In ähnlichem Sinne verdient der Nachfolger des Clemens unsere Aufmerksamkeit. Origenes, dieser unter unablässiger Arbeit grossgewachsene Mensch, lässt seinen Gedankenreichthum um einen doppelten Mittelpunkt sich sammeln: Gott, der Selbstgott, der schlechthin Seiende, Eine und Gute, dessen Wesen sich auf den ganzen Umfang der Dinge erstreckt, weil alle nur existiren, sofern sie an ihm Antheil haben, — und die Freiheit als die unentbehrliche Deuterin und unverlierbare Begleiterin aller Bewegung innerhalb der vernünftigen Creatur, und als das Kennzeichen der Menschennatur in der Stufenfolge des Geschaffenen. Von diesem doppelten Centrum aus werden die Lebenskreise der Schöpfung überschaut, in denselben weiten Rahmen ordnen sich die positiven Grössen der Offenbarung. Es war eine Freiheit, welche dereinst die Geister aus ihrer ursprünglichen Gleichstellung herausfallen liess, eine andere Freiheit, welche sich den Seelen innerhalb der gegenwärtigen Sinnenwelt eröffnet. Der Rathschluss der göttlichen Oekonomie will dieselben aus ihrer Erkaltung und Entfernung wieder zurückziehen. Der Menschgewordene verbindet mit seinem Geisteslicht der Erkenntniss eine ethische Macht der Erlösung, aber er wirkt nur im Anschluss an das menschliche

Vermögen und an die innere Verwandtschaft, welche alles Logische dem Logos zuzueignen vermag. In diesem Medium begegnen sich alle Regungen der sittlichen Selbstbestimmung, und alle Gegensätze tragen die Möglichkeit der Ueberwindung in sich; der Böse selber wird der zwingenden Gewalt der göttlichen Güte nicht in alle Ewigkeit Widerstand leisten.

Alle Anschauungen des Origenes weisen hiernach auf einen kosmisch-theologischen Hintergrund zurück. Er hat die Principienlehre der christlichen Gnosis weniger lebendig als Clemens entwickelt, auch der Sittenlehre keine zusammenhängende Betrachtung gewidmet, häufiger berührt er im Einzelnen ihr Gebiet. Er war durchdrungen von dem Glauben an die erlösende Kraft der Liebe und ebenso an die Vollmacht des h. Geistes, welchem in der Heiligung der Seelen der dritte und engste Kreis trinitarischer Wirksamkeit anvertraut ist, aber auch überzeugt von der unbegrenzten Verbesserlichkeit der menschlichen Natur. Mag die Kirche in schweren Fällen die Lossprechung versagen, dem aufrichtigen Sünder kann dennoch die Rückkehr zur Versöhnung niemals ganz verschlossen sein; auch giebt es Wendungen im sittlichen Bewusstsein, welche erst auf Umwegen und nach einer momentanen Verstockung zum guten Ziele führen. Allein das Werk der Heiligung bedarf der Pflege und Ausdauer, jeder einzelne Schritt wird ihm entweder dienen oder hinderlich werden, ein sittlich Indifferentes giebt es nicht. Im Verhältniss zu dem höchsten Gegenstande des Strebens sind die Weltgüter und äusserlichen Zierden werthlos. Bei der Beurtheilung einzelner Handlungen soll die That selber stets mit ihrem Beweggrund verglichen, dieser aber nach dem Maassstabe der Gottesliebe geschätzt werden. Pharisäische Werkheiligkeit hat ihren Lohn dahin, auch gereicht es dem Origenes zum Lobe, dass er nach Röm. 8, 13. 12, 21 die Tugenden nicht als blosse Gegensätze der Sünde, sondern als Kräfte zu deren Bekämpfung hinstellt. Freude, Friede, Enthaltsamkeit sollen die entgegengesetzten Fehler nicht bloss negiren, sondern ihrer Herr werden. Origenes wollte also wie Clemens ein ethisch gegründeter Theologe sein, ein Standpunkt, den er durch religiöse Ueberschwänglichkeit wie durch speculative Ge-

dankenbildung noch überboten hat. Allerdings war dieser Mann zu sehr Gelehrter und geistiger Aristokrat, als dass er die praktische und gemeinschaftbildende Sittlichkeit hätte zu ihrem Rechte kommen lassen; diese verweist er in den zweiten Rang, die höchste Tugend soll Gott allein und nicht dem Leben gewidmet sein. Der Tugendhafte wird auf seine eigene persönliche Thätigkeit oder selbsterwählte fromme Geschäftigkeit (ἰδιοπραγία), wie sie das pneumatische Christenthum fordert, zurückgewiesen, er gelangt wie nach Clemens zur Apathie, und um ihn in dieser Zurückgezogenheit gegen störende Einflüsse zu schützen, dringt Origenes gleichfalls zu einer Reihe von Enthaltungen, die sogar von ihm noch schärfer wie von Clemens hervorgehoben werden.

Diese Ansichten beziehen sich auf die universelle und individuelle Wahrheit des Sittlichen, sie sind kosmisch und psychologisch bedeutungsvoll, aber das dazwischen liegende Gesammtleben kommt wenig in Betracht, von einer göttlichen Disciplin ist häufig, von der kirchlichen selten die Rede. Um so mehr verdient Erwähnung, dass die ältere Alexandrinische Schule praktisch nicht unfruchtbar geblieben ist; grade in dem nächsten Schüler des Origenes, Dionysius, hielten sich beiderlei Interessen, die des Studiums und die anderen der Sorge für das kirchliche Gemeinwohl im Gleichgewicht.

Orig. De princ. I, praef. III, p. 259 ed. Red. Er bestreitet das Adiaphoron im sittlichen Sinne, während er den irdischen Mittelgütern (τὰ μέσα) nur einen höchst untergeordneten Werth beimisst. Libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala movetur, nec unquam rationabilis sensus, i. e. mens vel anima, sine motu aliquo vel bono vel malo esse potest. Auch gehört hierher das zwar häretisch gewordene, aber doch sehr gehaltvolle und christlich gedachte Kapitel vom h. Geist, De princ. I, cp. 3. S. übrigens Redepenning's Origenes, II, S. 414 ff. Rothe a. a. O. S. 429 ff. Mehlhorn, Origenes Lehre von der Freiheit in Brieger's Zeitschr. f. hist. Theol. II, 2. H.

§ 32. Die Weltansicht.

Die Christenheit gelangte, wie schon bemerkt, in diesen Jahrhunderten zur Gründung der Episkopalkirche, zum freien Verkehr

ihrer einzelnen Wohnsitze, zur Aufstellung der Glaubensregel und den Anfängen der Synodalbildung und des Lehrstreits. Die Ausbreitung erfolgte mitten unter den Gefahren triebartig und sicher, während die Selbsterhaltung grosse Anstrengungen erforderte; nach Innen mehr als in die Weite war die kirchliche Aufmerksamkeit gerichtet. Nachdem die Hoffnung auf die Nähe der Wiederkunft Christi anfangs die Gemüther gestärkt hatte, trat diese Erwartung in den Hintergrund, der Chiliasmus aber wurde schon im zweiten Jahrhundert bestritten, im dritten zurückgewiesen, — ein bedeutender Schritt in der Klärung des kirchlichen Bewusstseins. Es war ein Act der Demuth und des Glaubens, auf so handgreifliche Beweise des Sieges der Sache Christi zu verzichten; daher haben nicht die Allegoriker mit ihrem Geistesprincip und nicht die Widersacher des Montanismus allein die chiliastische Vorstellung entkräftet, sondern sie verlor ihre Geltung, weil sie sich mit dem Vertrauen auf eine dauernde irdische Bestimmung des Gottesreichs nicht vertrug. — Gleichwohl blieb die Stimmung eine überaus gespannte, das heidnische Treiben unterhielt den Eindruck einer unmittelbar eingreifenden dämonischen und satanischen Gewalt, welche nur zwischen Unterwerfung und kampfbereitem Widerstand die Wahl liess, daher die oft wiederholten Ausdrücke der Welt- und Todesverachtung; das ganze Tugend- und Pflichtgefühl entwickelte sich unter diesem aufregenden Einfluss. Die sittlichen Anschauungen haben den gemeinsamen Charakter einer frischen Zuversicht, auch sind sie reich und in einzelnen Beziehungen scharf eindringend, aber auch unreif, abstract und unharmonisch, denn sie knüpfen sich an Umstände, Thaten und Leiden, und zu einer zusammenfassenden Erwägung fehlt die Musse. Mit den Grundlagen der Gesellschaft soll nicht gebrochen werden, noch weniger mit der Schöpfung und Natur, aber wie weit es erlaubt sei, sich der natürlichen Stoffe zu bedienen und den socialen Ansprüchen Folge zu leisten, bleibt noch ungewiss, daher die Schwankungen in der Peripherie der Sittenbildung.

Καταφρονεῖν τοῦ κόσμου und *τοῦ θανάτου* ist eine oft wiederholte Formel der apologetischon Literatur (Just. M. Apol. I, 11. Dial. cp. 45. 46.

Tat. cp. 19), wobei der Weltlauf als *αἰὼν οὗτος*, als saeculum oder als weltlicher Zustand im Dienste des dämonischen Wesens und des Satans selber gedacht wird. Zwar spricht Tertullian zuweilen auch von der Welt als dem Schauplatz des Menschenlebens überhaupt, häufiger aber von dem saeculum als dem Sitz der Idolatrie, dem Inbegriff der bösen Lust, und von der Entstellung des Ursprünglichen. De spect. cp. 1. Non ergo hoc solum respiciendum est, a quo omnia sint instituta, sed a quo conversa. — Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum est inter institutorem et interpolatorem. De idolol. cp. 1. 13. 16. Licht und Finsterniss scheiden sich, das Leben wird zum Gefängniss oder auch zum Kriegsstande und Schlachtfeld, und nur die christlichen Verächter des Todes werden die Sieger sein, vgl. Tert. Ad mart. 3. Aber nicht die Verfolgung allein, auch andere Drangsale sollen dasselbe Feuer der Tapferkeit entflammen. Während der zu Karthago ausgebrochenen Pestkrankheit mahnt Cyprian an die Sturmfluthen der Welt und an das ewige Aufstehen der fleischlichen Begierden, welche wie vergiftete Pfeile auf die Gläubigen eindringen; gegen alle diese Feinde, die Wuth der Seuche mit eingerechnet, giebt es keine Waffe als die der Todesfreudigkeit und der Geringschätzung alles irdischen Ungemachs, und keinen sicheren Frieden, der nicht durch solchen Streit errungen wird. Cypr. De mortal. cp. 2. Agnoscere enim se debet, — qui Deo militat, qui positus in coelestibus castris divina jam sperat, ut ad procellas et turbines mundi trepidatio nulla sit in nobis, nulla turbatio, quando haec ventura dominus praedixerit. cp. 4. Caeterum quid aliud in mundo quam pugna adversus diabolum quotidie geritur, quam adversus jacula ejus et tela conflictationibus assiduis dimicatur? Cum avaritia nobis, cum impudicitia, cum ira, cum ambitione congressio est, cum carnalibus vitiis, cum illecebris saecularibus assidua et molesta luctatio est. Orig. De princ. I, cp. 6, § 3. Unde et agones quosdam atque certamina omnis haec habet vita mortalium.

Kapitel III.

Ethische Auffassungen im Einzelnen.

§ 33. Die Tugend im Leiden.

Wir gehen zu der Besprechung der mit der allgemeinen Lebensansicht zusammenhängenden Neigungen oder Pflichtgefühle über. In der Charakteristik der sittlichen Ziele klingt der Ge-

danke der Bergpredigt nach, dass die natürlichen Begriffe von Ehre und Wohlsein im Gottesreich keine Geltung haben, und die wahre Rettung der Seelen mit Opfern, ja mit dem höchsten Opfer verbunden sei. Damals erhielt diese Idee durch die Noth der Zeit ihre schärfste Ausprägung. Die Glaubenstreue unter Gefahren trat an die Spitze des Tugendbildes, ihre weitere Auslegung und Anwendung führt uns nochmals auf den Werth des Zeugentodes zurück.

Diese Grossthat der Hingebung wurde von Allen, besonders von Tertullian und Cyprian gepriesen, aber in das glänzendste Licht hat sie Origenes gestellt. Seine eigene Jugendgeschichte feuerte ihn an. Mit geistreicher Willkür benutzt er alle ihm zur Hand liegenden biblischen, ethischen und religiösen Momente, um den Leser zu einer lebendigen Anerkennung des mit diesem Tode gegebenen freien und specifisch christlichen Verdienstes zu nöthigen. Dem zufolge sind die Märtyrer die Fortsetzer des Heroismus der Makkabäer und Apostel, die Helden der Standhaftigkeit und Ataraxie, die Ringer auf dem grossen Theater, wo unter dem Zuschauen der Engel und Menschen die Sache Gottes ausgefochten wird; sie benutzen die Gelegenheit, um die ohnehin vergängliche Bürde des Leibes abzuwerfen, sie verlassen die niedrige Wohnstätte wohl wissend, dass dieser Leidensweg seines Preises werth sei, weil sie, erhoben zur vollen Gemeinschaft mit dem Logos und zur ewigen Ruhe, mehr empfangen werden als sie hingegeben. Aber sie sorgen damit nicht für sich allein, denn ihr freier Tod lässt sie eintreten in das grosse Priesterthum Christi und theilnehmen an den von dessen Opfer ausgehenden erlösenden und versöhnenden Wirkungen.

Nach Origenes stellt sich das Märtyrerthum in das Licht einer wenn auch nur nachahmenden Fortsetzung der Mittlerschaft Christi, und zwar auf Grund der Leidensthat als solcher. Aber nicht Alle wollten einer so unbedingten Verherrlichung zustimmen; des Origenes eigener Lehrer Clemens war mit rühmlicher Geistesklarheit von der actuellen Beurtheilung des Gegenstandes auf die virtuelle zurückgegangen. Alles, sagt er, ist an der Gesinnung gelegen, nicht an die blosse abgedrungene Trennung vom irdischen

Dasein knüpft sich der Ehrenkranz, denn wir haben sie nicht in der Hand, noch dürfen die Beweggründe einer leichtfertigen, ehrgeizigen oder knabenhaften Selbstaufopferung gerühmt werden, wir müssten denn sogar den Schwindel der Gymnosophisten bewundern wollen. In der Bereitwilligkeit sollen Alle einander gleichen, daher macht schon die unter allen Gefahren ausharrende Treue des Herzens und des Wandels in der Selbstbeherrschung auch ohne hinzutretendes Blutvergiessen die wahre Zeugenschaft aus. Zu einer solchen Erweiterung des Begriffs war hinreichender Anlass gegeben. Unter den Anzeichen einer hier und da eingetretenen Fassungslosigkeit mahnte Clemens an die christliche Sophrosyne, aber er wollte wohl auch dem Spott der heidnischen Obrigkeit über die christliche Todeslust und den Caricaturen, wie sie in Lucians Schriften eingeflochten sind, entgegentreten. Zwei Auffassungen fanden also Vertretung, die eine religiös gesteigerte, die andere principiell ethische, beide von christlicher Herleitung. Wir zweifeln nicht, dass die Mehrheit sich der ersteren zuneigte, und dass eben dadurch schon jetzt der Begriff einer verdienstlichen Heiligenwürde vorbereitet worden, denn was von den Märtyrern gesagt war, liess sich später auch auf andere hervorragende Leistungen übertragen; aber es bleibt höchst wichtig, dass auch die andere universelle und auf alle Lebensverhältnisse anwendbare Ansicht ihren ernsten Ausdruck erlangte. Eine Klärung hat damals nicht stattgefunden, die Aufregung stieg, als die Montanisten um 210 proclamirten, dass Niemand sich der Gefahr willkürlich entziehen dürfe, dass Alle einig sein sollten, lieber auf dem christlichen Schlachtfelde als auf dem weichen Krankenlager zu sterben. Doch hat sich in der Disciplin wenigstens die öffentliche Meinung in gewissen Grenzen festgestellt. Die Flucht in der Verfolgung ist kirchlich nicht verboten worden, aber auch die eigenmächtige Selbstauslieferung traf keine Strafe, sondern nur die ernste Rüge, dass ein solcher Frevelmuth aus dem Vorbilde der Apostel heraustrete; übrigens behielt das persönliche Gewissen seine Freiheit.

Des Origenes λόγος προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον ist unter den öffentlichen Zeugnissen dieser Art das denkwürdigste; wenn daselbst

§ 12 gesagt wird: *εἰ θέλομεν ἡμῶν σῶσαι τὴν ψυχὴν, ἵνα αὐτὴν ἀπαλάβωμεν κρείττονα ψυχῆς, μαρτυρίῳ ἀπολέσωμεν αὐτήν*: so bezieht sich Origenes auf seine Lehre von der Erkaltung der Seelen durch ihren Abfall, aber auch von ihrer christlichen Erhebung zu dem ursprünglichen Geistesadel. Der Anschluss des Märtyrerthums an Christi eigenes Verdienst wird § 42 erläutert: *ὡς κοινωνοὶ τῶν παθημάτων αὐτοῦ γινόμενοι, οὕτω καὶ τῶν ἐν τοῖς παθήμασιν ἀνδραγαθημάτων.* — Clemens schöpft aus den Beispielen weiblicher Standhaftigkeit einen Beweis für die wesentliche Gleichheit der Menschennatur in beiden Geschlechtern; seine freiere Ansicht, die keineswegs die Tugend der Blutzeugen herabsetzen soll, hat er überzeugend dargelegt Strom. IV, p. 480. 81. 491. 504. VII, 738 Sylb. z. B. in den Worten: *εἰ τοίνυν ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστὶ, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ἐπακηκουῖα μάρτυς ἐστὶ καὶ βίῳ καὶ λόγῳ, ὅπως ποτε τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται, οἷα αἷμα τὴν πίστιν ἀνὰ τὸν βίον ἅπαντα, πρὸς δὲ καὶ τὴν ἔξοδον προσχέουσα*, p. 480 ed. Sylb. Der kirchliche Standpunkt war damit gewahrt, denn den Gnostikern wird vorgeworfen, dass sie, sich gänzlich auf die geistige Bedeutung des Bekenntnisses zurückziehend, dessen Bekräftigung durch Leidensprüfungen und Tod als etwas Gleichgültiges von sich gewiesen haben, s. Tert. Scorp. cp. 4. 10. Clem. Strom. IV, p. 506 Sylb. Cyprian antwortet tröstend auf die Klagen derer, welche in der grassirenden Krankheit nur einen Verlust des weit ehrenvolleren Zeugentodes sehen wollten; nein, ihr könnt in dieser Sterblichkeit ganz denselben Glauben und Zeugenmuth beweisen wie vor dem heidnischen Richter. Aliud. est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium. Qualem te invenit dominus, cum vocat, talem pariter et judicat. De mortal. cp. 17.

Nach Tert. ad Scapul. cp. 4 redete der Präfect Arrius Antoninus die Gefangenen also ironisch an: *ὦ δειλοὶ, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.* Justin antwortet auf dergleichen Zumuthungen, dass die Christen an der Schwächung des Weltzwecks, der gerade im Menschen und in der menschlichen Gottesverehrung besteht, keine Schuld haben wollen, ihre Pflicht ist abzuwarten, statt ihrem Schicksal eigenmächtig vorzugreifen (Apol. II, cp. 4). Aber gerade in diesem vorsichtigen Abwartenwollen fand nachher der Montanismus ein Symptom feiger Zurückziehung, einen Mangel pneumatischer Vollkommenheit, daher Tert. De fuga in persec. cp. 2. 5: Nisi vis confiteri, pati non vis, nolle autem confiteri, negare est. 9: Porro quis fugiet persecutionem nisi qui timebit? quis timebit nisi qui non amavit? 12: Namque omnes paene ad martyrium exhortatur (spiritus), non ad fugam. Ejusd. Scorp. cp. 4—6. Cypriani De exhort. martyrii, cp. 3. 4. 13. — In

der Bussordnung unterliegt die blosse Flucht ohne weiter hinzutretende Verschuldung keiner Anklage, während die Verwegenheit einer willkürlichen Blossstellung getadelt wird, s. Petr. Alex. libr. de poenit. can. 9. 13.

§ 34. Geduld als Leidensfähigkeit.

Unter Umständen konnte der Todesmuth noch ein anderes Motiv haben. Wenn während der Diokletianischen Verfolgung Frauen und Jungfrauen den Tod der Entehrung vorzogen: so war dies zwar ein freiwilliger Act, aber doch kein willkürlicher, sondern eingegeben von einem sittlichen Beweggrunde und berührt von dem Geiste des Glaubenskampfes selber. Ein natürliches Mitgefühl hielt davon ab, diese verzweifelte Selbsthülfe des weiblichen Ehrgefühls nach einem kalten Rechtssatze zu beurtheilen.

Den geistigen Niederschlag dieser bewundernden Theilnahme an der Prüfungszeit finden wir in der ausdrücklichen Anerkennung und specifischen Schätzung eines christlich-pathologischen Charakterzuges. Lieber dienen als herrschen, das Leben aufgeben, um es zu gewinnen, bereit sein zum Trinken des Kelches und zum Tragen des Kreuzes Christi, — dahin lautete von Anbeginn die stille Mahnung der Christenpflicht; jetzt aber wurde die christliche *ὑπομονή* und *σωφροσύνη*, die patientia und tolerantia im Sinne der Leidensfähigkeit und Leidensfreudigkeit, aber auch der mit diesen verbundenen richtigen moralischen Gemüthsfassung sehr geflissentlich gefeiert, mehrere Stimmen rühmen sie wie eine Schaffnerin des Guten selber. Geduld, ruft Tertullian, steht entgegen der Unruhe und selbstischen Erregung, sie drückt also ein stetiges, gegen Anfälle der Ehrsucht, Begierde oder Furcht gerüstetes und selbst unter Versuchungen sich gleich bleibendes Beharren aus, ein Stillehalten auch unter Schwierigkeiten. Und nur von Gott kann sie stammen, denn Christi Geburt und Wandel gleicht einem duldenden Geschehenlassen und Hinnehmen des Irdischen. Wer weiss zu sagen, ob der Satan früher ungeduldig oder boshaft gewesen sei, da jeder dieser Fehler mit dem andern begonnen hat, bis sich beide einigten! Es war

eine Ungebehrdigkeit, ein wilder Drang, was den ersten Menschen aus dem friedlichen Verkehr mit dem Schöpfer herausfallen liess, was nachher zum Brudermorde verleitete oder zur Wollust und Habsucht stachelte. Mit dem thierischen Stumpfsinn kann diese Toleranz unmöglich auf derselben Stufe stehen, da wir sie aus der himmlischen Disciplin empfangen und von dem Beispiel Christi gelernt haben, Gott selbst hat ihr das Vorbild aufgerichtet. Nur diese ausdauernde und hoffende Leidensstärke, fügt Cyprian hinzu, macht die Beschwerden der Zeitlichkeit erträglich, das stürmisch wogende Lebensmeer durchschiffbar, den Hafen Christi erreichbar.

Tert. De patientia cp. 2. 5. Igitur natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo jam tunc, quum dominum Deum universa opera, quae fecisset, imagini suae i. e. homini subjecisse impatienter tulit. — Quid primum fuerit ille angelus perditionis, malus an impatiens, contemno quaerere, palam cum sit, impatientiam cum malitia aut malitiam ab impatientia auspicatam, deinde inter se conspirasse et individuas in uno patris sinu adolevisse. — Malum impatientia est boni. Das geistreiche Büchlein endigt declamatorisch mit der Aufzählung aller Leistungen der Geduld, unter denen das martyria consummat nicht fehlen darf. Cypr. De bono patientiae cp. 11 sqq. Ejusd. De mortal. cp. 11. Hanc tolerantiam justi semper habuerunt, hanc apostoli disciplinam de domini lege tenuerunt, non mussitare in adversis, sed quaecunque in saeculo accidunt, fortiter et patienter accipere etc. Auch Spätere haben dasselbe Thema wieder aufgenommen. — Von den Frauen, die den Tod der Schande vorzogen, berichtet Euseb. Vit. Const. I, 34. Hist. eccl. VIII, 12. Es erklärt sich vollständig aus der Gewalt der Thatsachen und dem Drang der Gemüther, dass auch sie, weil sie todesfreudig ihr Leben einem höheren Gute geopfert, der Ehre des Martyriums theilhaftig wurden; oder hätte man sie etwa aussondern sollen und verurtheilen als die Selbstmörder! Auch späterhin ist es mit dem Begriff des Märtyrers nicht immer streng genommen worden, Boetius wurde zu Pavia, wo 525 sein Haupt fiel, als Heiliger verehrt. — Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen vom Selbstmord, Gött. 1823.

§ 35. Demuth und Enthaltsamkeit.

Ihrem Wesen nach hat die Geduld als unerschrockene Ausdauer sich mit unverlöschlichen Zügen der christlichen Tugend-

tafel eingegraben; mit der Hoffnung verbunden bedeutet sie mehr als Gleichmuth und apathisches Hinnehmen. Ihr verwandt sind Ergebung und Demuth; die letztere, die biblische *ταπεινοφροσύνη*, sollte als religiöse Grundstimmung auch ohne weiteren Aufwand sich selber vortragen, nahm aber zuweilen eine äusserliche Gestalt an. Als gesuchtes schwächliches Betragen konnte sie leicht den Eindruck eines falschen Verzichtens auf berechtigte Selbstschätzung, ja eines Mangels an Anstandsgefühl und Bewusstsein der Menschenwürde hervorbringen, daher der satirische Tadel des Lucian und Celsus. Bei Arrian wird diese Ergebung der stoischen entgegengesetzt, die doch allein der Vernunft entspreche. Celsus hatte die Christen als eine Gesellschaft von seufzenden Kopfhängern geschildert, die sich mit ihrem Flehen die Seligkeit von Gott erbetteln, von Niedriggesinnten, die nur Leute geringsten Schlages an sich heranziehen und ihre eigene Dürftigkeit Demuth nennen, noch dazu aus Missverstand Platonischer Gedanken. Origenes antwortet darauf mit Würde: Es ist nicht Schuld unserer Lehre, sondern nur der menschlichen Beschränktheit, wenn Einige im Kniebeugen und in anstössiger Gebehrde oder Kleidung den Beweis der Demuth gesucht haben, ihr Wesen ist religiöse Unterwerfung, ihr Vorbild Christus. Ebenso soll auch die Enthaltsamkeit oder Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*) als Seelentugend und nicht durch den Augenschein wirken.

Clem. Strom. III, cp. 6. p. 446 ed. Sylb. *ἡ ταπεινοφροσύνη πραότητος, οὐχὶ δὲ κακουχία σώματος.* Orig. c. Cels. VI, 15. *εἰ δέ τινες διὰ τὴν ἰδιωτείαν μὴ τρανώσαντες τὸ περὶ τῆς ταπεινοφροσύνης δόγμα* (man bemerke diesen Ausdruck in Bezug auf einen sittlichen Begriff) *τοιαῦτα ποιοῦσιν, οὐ τὸν λόγον αἰτιατέον, ἀλλὰ τῇ ἰδιωτείᾳ τῶν προθεμένων μὲν τὰ κρείττονα, διὰ δὲ τὸν ἰδιωτισμὸν ἀποτυγχανόντων συγγνωστέον.*

§ 36. Wahrhaftigkeit.

Mit dieser Verknüpfung von Stärke und Geduld, von Friedfertigkeit und Widerstandskraft, von Hoheit und Demuth ist das christliche Princip, um vor der feindlichen Welt zu bestehen,

tief in die Bildung der Persönlichkeiten eingedrungen. Von Glaube und Gottesliebe sollen alle diese Eigenschaften getragen sein, und wie die Todsünde gegen Gott gerichtet ist: so soll auch die höchste Tugend sich gerade im Verhältniss zu ihm darstellen; von dieser Richtung lösen sich dann die Gemeinschaftspflichten wie eine zweite Reihe ab.

Mehr Schwierigkeit hatte es jedoch, mit dieser eigenthümlich christlichen Willens- und Geisteskraft zugleich die allgemeine Pflicht der Wahrheitsliebe in allem Handeln einmüthig und unverschränkt festzuhalten. Zweizüngigkeit (*διγλωσσία*) und Zweifelsucht (*διψυχία*) sind eine Schlinge des Todes; liebe die Wahrheit, denn Gott ist Urheber, der Lügner verstösst nach allen Seiten und er wirft sein bestes Theil hinweg, nachdem er selber einen wahrhaftigen Geist empfangen hat; — so sagen die apostolischen Väter, und Spätere wiederholen es. Wir wollen, ruft Justin d. M., nicht leben mit der Lüge auf den Lippen. Aber wie weit reicht dieses *πνεῦμα ἄψευστον*, und wie sollen wir ihm treu bleiben? Zunächst nöthigte die praktische Reflexion zu einigen Abzügen von der unbedingten Pflicht des Wahrheitredens; schon Clemens und Origenes erklären, dass die Zurückhaltung des Arztes und des Erziehers nicht mit Unaufrichtigkeit und Lüge zu verwechseln sei, wobei es auch später mit Recht geblieben ist. Etwas bedenklicher wurde die Vorstellung einer indirecten Mittheilung oder Einkleidung höherer Wahrheiten, weil sie sich theoretisch ausweiten liess. Die allegorische Auslegung, so ehrlich sie auch gemeint war, enthielt gleichwohl eine Gewöhnung, den tieferen Sinn hinter dem Wortlaut und gleichsam hinter dem Vorhang zu suchen. Die häretischen Gnostiker hatten die Wirklichkeit der Menschwerdung Christi zu einem Scheine herabgesetzt; dieser grobe Doketismus wurde durchaus verworfen, ein feinerer blieb zurück, nach welchem Christus nicht Alles, was ihm die biblische Erzählung beilegt, wirklich empfunden haben sollte, sondern Einiges wie Hunger und Durst nur im Anschluss an die menschliche Bedürftigkeit; die idealistische Unterschätzung des Naturgesetzes begünstigte diese Annahme. Manche Schriftstellen schienen erst einleuchtend aus dem Gesichtspunkt ihres

besonderen Zwecks; wenn sich glaublich machen liess, dass Gott sich zuweilen einer Täuschung der Menschen bedient habe, um seine höhere Absicht zu erreichen: so lag die Folgerung nahe, dass auch der Mensch sich dergleichen Freiheit erlauben dürfe, — denn er soll ja, meinte man, zum Nachahmer Gottes werden, — und dadurch wurde ein sehr ungenirter Gebrauch der Accommodation oder formellen Simulation begünstigt. Am Ersten sind die Griechen auf diese Kunst eingegangen, sie waren die Vielgewandten, und ihre eigene philosophische Ueberlieferung bot ihnen, worauf wir noch zurückkommen, einen Anknüpfungspunkt.

Auf dem literarischen Gebiet kam noch ein anderer starker Missbrauch in Gang, die Verbreitung christlicher Schriften unter fremdem Namen oder in veränderter Gestalt. Pseudepigrapha bilden eine eigene und beträchtliche Gruppe der kirchlichen Literatur, obgleich von streitigen Grenzen; man denke an die Sibyllinen, die Clementinischen Schriften, die Bereicherungen und völlig entstellenden Bearbeitungen der Ignatianischen Briefe, wenn man diese letzteren nicht selber schon als unecht preisgeben will, und an ähnliches Bekannte. Auch bei diesen zahlreichen Fälschungen wirkte Mehreres zusammen. Man wollte nicht täuschen, um zu täuschen, sondern um den christlichen Ideenkreis zu ergänzen und fortzuleiten, um Neues mit ehrwürdigen Namen zu decken, um Lehransichten zu befestigen; der geistige Reiz solcher Fictionen wirkte ebenso verführerisch wie der etwanige dogmatische oder praktische Zweck; der Mangel an historischem Sinn erleichterte die Arbeit, und endlich haben die Christen nur fortgesetzt, was die Juden schon begonnen. Der Ethiker aber ist verpflichtet, diese Betriebsamkeit einer periodischen Krankheit zu vergleichen, sie war in der That ein literarisches Laster, durch welches das Traditionsprincip gestärkt, das Gewissen der Schreiber gelockert, das Urtheil der Leser getrübt und zuweilen bis zur Blödigkeit abgestumpft worden ist.

Von der Pflicht der Wahrhaftigkeit handeln Barn. cp. 19. Herm. Mand. 2. 3 u. A. Just. M. Apol. I, 8: *ἀλλ' οὐ βουλόμεθα ζῆν ψευδολογοῦντες*. Clemens vindicirt dem christlichen Gnostiker ein Recht

der Nothlüge, weil er in der Wahrheit wurzelnd, dennoch dem Arzte gleich auch das Motiv der rettenden Liebe auf sich wirken lassen muss; er greift also zu einer *συμπεριφορά*, indem er der Schwäche des Nächsten Rechnung trägt. Clem. Strom. VII, cp. 9. p. 730 Sylb. *ἀληθῆ τε γὰρ φρονεῖ ἅμα καὶ ἀληθεύει, πλὴν εἰ μή ποτε ἐν θεραπείας μέρει καθάπερ ἰατρὸς πρὸς νοσοῦντας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν καμνόντων ψεύσεται ἢ ψεῦδος ἐρεῖ κατὰ τοὺς σοφιστάς.* Aehnlich Origenes c. Cels. IV, p. 513 de la R. Fragm. ex libro Strom. mit Bezug auf die Aeusserung des Plato im III. B. der Republik; auch dem Kinde kann nicht immer die Wahrheit gesagt werden wie sie ist. Es war aber höchst misslich, diese Accommodation als Nachahmung Gottes zu rechtfertigen, welcher nach Jerem. 20, 7 die Propheten zweckvoll getäuscht habe. Grosse Verlegenheit bereitete die Stelle Gal. 2, 5 ff., worüber weiter unten. S. Neander, a. a. O. S. 157. Redepenning, Origenes, II, 431.

§ 37. Sociale Richtung. Der Staat.

Lehre und Cultus, Gemeindeordnung und Verfassung, Unterricht und Disciplin, Beilegung innerer Rechtsstreitigkeiten und Literatur bilden zusammen einen bedeutenden Reichthum geistiger Interessen und praktischer Mühewaltungen. Die Kirche wurde eine grosse öffentliche Angelegenheit und nicht minder ein selbständiges Gemeinwesen mit dem Anspruch, alle Lebenskräfte aus dem eigenen Kreise zu schöpfen; der Gemeindeverband trat an die Stelle der bürgerlichen und weltlichen Zugehörigkeit. Die Anerkennung des Staats konnte daher nicht als natürliche Nothwendigkeit, sondern nur als Pflicht und zwar als religiöse auftreten, im Sinne des Gehorsams gegen die an der Obrigkeit haftende göttliche Ordnung (Röm. 13, 1. 2). Politische Verdächtigung wird zurückgewiesen; wir, die wir mit Euch zu Schiffe und zu Felde gehen, Verkehr haben und für den Kaiser beten, stehen ausserhalb der politischen Parteiung, wir verlangen nur den allgemeinen Rechtsboden der Existenz und der ungehinderten Zusammenkunft. So Tertullian, weniger unbedingt hat Origenes die Unterwerfung zugesichert, denn er unterscheidet noch zwischen der Staatsgewalt und deren jeweiligem, vielleicht unrechtmässig eingesetzten und tyrannisch herrschenden Inhaber, welcher als-

dann nur für Erlaubtes Gehorsam zu fordern hat, um dessen Gunst niemals zu buhlen, dessen ungebührlichen Machtgeboten herzhaft und gemeinschaftlich zu widerstehen edlen Seelen geziemt. Diesen Urtheilen stellte sich zur Seite die unbedingte Verwerfung des dermaligen Culturstaats als eines durchweg heidnisch afficirten Zustandes der Sitten. Geboten war die Zurückziehung von Schauspielen, Wettrennen, Athletenkämpfen, Wuchergeschäften u. a. Künsten, an welchen entweder sittliche Befleckung oder religiöser Afterdienst haftete.

Dazwischen lagen nun noch einige Gebiete weltlicher Verpflichtung oder Beschäftigung, über deren christliche Zulässigkeit die Meinungen getheilt waren, bis am Ende die Macht der Dinge den Ausschlag gab, mehr als allgemeine Grundsätze. Zunächst der Kriegsdienst; Tertullian liess sich den christlichen Soldaten noch gefallen, nur ohne prunkenden Siegerkranz; Andere forderten wenigstens für den Klerus strenge Fernhaltung vom militärischen Handwerk; übrigens aber, meint Origenes, werde das rechte Gebet eine kräftigere Hülfsmacht darbieten als das Schwert christlicher Krieger, denn die Christen sind Kinder des Friedens. Auch Handelsgeschäfte uud obrigkeitliche Aemter wurden lange gemieden, stellten sich aber dennoch ein. Das stärkste Vorurtheil ruhte auf dem Richteramt, weil es auch Bluturtheile verhängen müsse, und gegen die Todesstrafe waren Alle, zumal die Montanisten, eingenommen. Als Gründe werden angegeben ein allgemeines christliches Mitgefühl, eine Scheu vor der Grausamkeit der Hinrichtung und vor der Möglichkeit des Justizmordes. Dies Alles, auch die Vergleichung mit dem Gewaltmittel des Krieges, hat dazu mitgewirkt, dass selbst die schwersten Vergehungen nur als Beleidigungen Gottes und Todsünden angesehen und daher sittlich-religiös, nicht bürgerlich und politisch beurtheilt wurden; Sünden aber unterlagen nach kirchlicher Auffassung immer nur der Strafe der Ausschliessung oder der Bussgrade, welche die Möglichkeit der Besserung offen liessen. In solchem Zusammenhange fehlte es für die Todesstrafe an jeder Begründung. Brennender wurde die Frage erst, als sich nach der Verbindung mit dem Staate auch der Begriff des Verbrechens im Unter-

schiede von der Sünde aufdrängte. — Nicht so unbedingt lautete die Verweigerung des Eidschwurs. Man hielt sich zwar an den Wortverstand der Bergpredigt, aber die Einsichtsvolleren deuteten doch schon auf das gewöhnliche subjective Motiv des Schwörens, auf den Leichtsinn und die schlechte Gewohnheit, welche das stets gültige Pflichtgefühl der Wahrhaftigkeit schwächt und den Werth der einfachen Aussage herabsetzt; wenn darin das Verwerfliche gesucht wurde: so brauchte noch nicht jede Eidesleistung zurückgewiesen zu werden. Im alten Bunde, sagt Origenes, ist das Schwören erlaubt gewesen, das Evangelium soll es durch Steigerung eines aufrichtigen Betragens entbehrlich machen.

Weltverkehr und Kriegsdienst. Tert. Apol. 42. Navigamus et vobiscum et militamus et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro. Quomodo infructuosi videamur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, non scio. — De idol. cp. 14. Convivamus cum omnibus, conlaetemur ex communione naturae, non superstitionis. Pares anima sumus, non disciplina, compossessores mundi, non erroris. — De idolol. cp. 4. Quid idololatria committit, in artificem quemcunque et cujuscunque idoli deputetur necesse est. — Apol. cp. 37. Hesterni sumus et vestra implevimus omnia, — — sola vobis relinquimus templa. — De cor. milit. cp. 11. Puta denique licere militiam usque ad causam coronae. — Des Origenes Urtheile gegen den Kriegsdienst s. c. Cels. VIII, 9, 6. 10, 6. — Ueber die Todesstrafe Tert. De idolol. 17. Jam vero quae sunt potestatis, neque judicet (servus Dei) de capite alicujus vel pudore (feras enim de pecunia), neque damnet neque praedamnet, neminem vinciat, neminem recludat aut torqueat, si haec credibile est fieri posse. — De spect. 19. Et tamen innocens de supplicio alterius laetari non potest, cum magis competat innocenti dolere, quod homo tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur. — Vom Eidschwur handelt derselbe Tertullian Apol. cp. 32. Ad Scapul. cp. 2. Clem. Al. Strom. VII, cp. 7. 8. p. 728. 29 Sylb. Ueber Origenes vgl. Redepenning II, S. 429, und im Allgemeinen Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen und Lehren vom Eide, Gött. 1824.

§ 38. Eigenthum und Erwerb.

Das Verhältniss zu den irdischen Gütern ist in unserer Periode nicht principiell erledigt worden, sondern unter den verschiedensten Meinungsäusserungen durch die unabwendbare Macht

des Lebens zu einer relativen Feststellung gelangt. Unvergessen blieben die Warnungen Christi vor dem Mammon und ebenso die apostolischen Versuche der Gütergemeinschaft; aber sie schlossen auch das Recht des persönlichen Eigenthums keineswegs aus, und dieses wurde durch die urchristlichen Sammlungen für arme Gemeinden und durch Pauli eigene Handwerksthätigkeit bestätigt. Und wenn die Apologeten einen Mitbesitz der Welt (compossessores mundi) beanspruchten: so liess sich auch dieser nicht auf Luft und Licht beschränken. Für die Anhänger des Chiliasmus war anfänglich die einstige Theilnahme selbst an irdischer Herrlichkeit im Hintergrund des Bewusstseins stehen geblieben. Zuständlich angesehen bemerken wir einen beträchtlichen Abstand zwischen dem Briefe des Jakobus, welcher noch die Reichen mit den Hoffährtigen und Lieblosen zusammenwirft, und dem Ende des dritten Jahrhunderts, als Christen Hausbesitzer wurden, in einträgliche Aemter, ja in Statthalterschaften einrückten; unter Schwankungen muss also die erste spröde Scheu geringer, die Anerkennung des persönlichen Besitzes unabweisbarer geworden sein. Der Hirte des Hermas weist drohend auf die Versuchungen des Reichthums, dennoch setzt seine Schrift einen Zustand voraus, wo eine gewisse Wohlhabenheit und Werthschätzung irdischer Güter nicht mehr für unvereinbar galt mit christlicher Gesinnung. Einzelne Parteien wollten den Knoten lieber ganz zerhauen; die Naturordnung als solche sollte auf eine unterschiedslose Gleichstellung Aller hinauslaufen, der Besitz des Einzelnen nur aus dämonischer Erfindung hinzugekommen sein; sie wurden die Anfänger eines Communismus, der aber keinen Beifall fand. Ein Tertullian gefiel sich abermals in grellen Behauptungen. Wenn er Handelsgeschäfte als unwürdig eines Dieners Gottes perhorrescirte: so meinte er damit nicht eigentlich den Besitz, sondern nur die Handthierung, die den Gelderwerb zum Zweck hat, oder den Umsatz von Waaren, welche auch wie der Weihrauch dem Götzendienste zu Statten kommen. Wenn er aber sagt, dass innerhalb des christlichen Standpunkts die Frage nach dem Lebensunterhalt zu spät komme, weil „der Glaube den Hunger so gut wie jede Art des Todes um Gottes

willen zu verachten habe“: so waren dies maasslose und dennoch für die Zukunft verhängnissvolle Worte. Der Einzige, welchen sein Idealismus zu einer universell sittlichen und mit der Natur verträglichen Anschauung erhob, war abermals Clemens Alexandrinus. Er nennt den Reichthum eine Burg der Schlechtigkeit, wenn er nicht richtig verwendet wird, und vergleicht ihn der Schlange, deren Bisse Kundige und Unkundige anfallen, nur der Grosssinnige (*ὁ μεγαλοφρόνων*) vermag sie zu beschwören, ohne dass er selbst verletzt wird. Der Besitz dient dem Bedarf und wird durch ihn lebendig, aber erst die Mittheilung kann beseligen; wie die Welt aus dem Warmen und Kalten, dem Nassen und Trocknen zusammengesetzt ist: so wird sie auch aus Gebenden und Nehmenden bestehen müssen. So allein rechtfertigt sich „der Reiche, der gerettet wird“. Clemens urtheilt also hier wie bei der Märtyrerfrage; nicht das gewaltsame Sterben und Nichtsterben, sondern erst die sittlichen Kräfte, die der eine oder andere Fall erweckt, bedingen den wahren Werth.

S. Zahn, Der Hirte des Hermas, S. 118 ff. — Tert. De idol. cp. 11. Ceterum si cupiditas abscedat, quae est caussa acquirendi, non erit necessitas negotiandi. — cp. 12. Fides famem non timet, scit etiam famem non minus sibi contemnendam propter deum, quam omne mortis genus. Didicit non respicere vitam, quanto magis victum? Quotusquisque haec adimplevit? Sed quae penes homines difficilia, penes Deum facilia. — Clem. Paed. II, cp. 3. *τὸ δὲ ὅλον ὁ πλοῦτος οὐκ ὀρθῶς κυβερνώμενος ἀκρόπολίς ἐστι κακίας. — αὐταρκείας δὲ χάριν ἡ κτῆσις, ἣν καὶ ἐξ ὀλίγων ἄν τις περιποίησαιτο.* III, cp. 6. *ἐοικέναι γοῦν μοι δοκεῖ ὁ πλοῦτος ἑρπετῷ, ὃ εἰ μή τις ἐπίσταται τὸ λαβέσθαι ἀβλαβῶς πόρρωθεν, ἀκινδύνως ἄκρας οὐρᾶς ἀνακρημνὰς τὸ θηρίον περιπλέξεται τῇ χειρὶ καὶ δήξεται. — εἰ δέ τις αὐτῷ καταμεγαλοφρονῶν ἐπιστημόνως χρῷτο, ἵνα σὺν τῇ ἐπωδῇ τοῦ λόγου καταξέσηται μὲν τὸ θηρίον, αὐτὸς δὲ ἀπαθὴς μείνῃ* — — —. Eine weitere Ausführung dieser Gedanken enthält die bekannte Schrift: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*.

§ 39. Fasten.

An Geld und Besitz schliesst sich der leibliche Genuss, der im Gegensatz zur heidnischen Völlerei gleichfalls eine Schranke für sich fordert. Aus uralter jüdischer Ueberlieferung herstammend,

von Christus nur unter Umständen empfohlen, von den Aposteln vielfach, aber zwanglos beobachtet, war das Fasten (νηστεία, jejunium) in die urchristliche Sitte übergegangen. Innerhalb der kirchlichen Ordnung konnte es zweierlei bedeuten, entweder eine traurige und demüthige Stimmung im Andenken an das Leiden Christi, denn die Passionszeiten wurden auch Fastenzeiten, — oder auch eine Stärke in der Fernhaltung des sinnlichen Verlangens, ein Beweismittel der Selbstbeherrschung oder Mässigkeit (σωφροσύνη, ἐγκράτεια, continentia), und beide Motive flossen zusammen. Sittlich betrachtet erscheint der Fastende als der Bezwinger des Fleisches, welcher durch zeitweise Verkürzung der Nahrungsmittel den Geist nur freier und für höhere Güter empfänglicher machen will; aber dabei blieb es nicht, zu nahe lag die Schlussfolgerung auf einen unmittelbaren Werth der Abstinenzen! Wenn also die Montanisten den Psychikern ihren nachlassenden Eifer vorhielten und ihrerseits verlängerte Fasten und Xerophagieen vorschrieben: so erhielt dadurch die Enthaltung als solche einen Tugendstempel, sie wurde für Viele ein directes und nach seinen Graden zu schätzendes Abzeichen der Vollkommenheit, und Tertullian argumentirt dergestalt, als sollten sich fasten und essen wie Heil und Unheil verhalten. Die Alexandriner beurtheilten auch diese Uebung vom Standpunkt einer persönlichen Zucht und moralisch wirksamen Diät, daher als Schutzmittel gegen die Genusssucht; der Weise ist frei, er fastet, weil und so oft er der Demüthigung und Ernüchterung bedarf oder auch um den kirchlichen Gebrauch zu schonen. Uebrigens konnten aus ähnlichen Gründen auch Bäder, Kleiderputz und andere angeblich verweichlichende Angewöhnungen verpönt werden.

Auch das Gebet stellt sich, und zwar gerade in Verbindung mit der Abkehr von aller Sinnenlust, unter den Gesichtspunkt einer religiösen Activität. Alle vertrauen ihm in der Hoffnung auf einen Erfolg, selbst wenn es gilt, Kranke zu heilen, Dämonen zu vertreiben, Heeren den Sieg zuzuwenden. Aber auch die rückwirkende Kraft wurde nicht vergessen, das Gebet stärkt selber den Glauben, aus welchem es hervorgeht, es wird zum Tugend-

mittel. Zuletzt aber sollen sich alle Regungen des Betens in eine fortdauernde Lebensäusserung der Andacht auflösen, welche Gedanken, Worte und Werke verbindet und begleitet, in einen Hymnus, in welchen die gesammte Creatur einstimmt. Dies ist die εὐχὴ συνεχής, wie sie von Origenes gepriesen wird.

In der Ep. ad Diogn. cp. 4 wird das Fasten noch zu den unnützen jüdischen Gebräuchen gezählt, doch aber cp. 6 der Satz aufgestellt: κακουχουμένη σιτίοις καὶ πότοις ἡ ψυχὴ βελτιοῦται. Past. Herm. Limil. V, 1 beschreibt es als Religionspflicht, νηστεύειν τῷ θεῷ. Tertullian versteht unter dem Fasten den castigatus a Deo victus, durch welchen allein die luxuria und multivorantia oder noch schärfer die gula homicida des Sündenfalls und deren Folgen wirksam bekämpft werden. Teneo igitur, a primordio homicidam gulam tormentis atque suppliciis inediae puniendam, etiamsi Deus nulla jejunia praecepisset. Ostendens tamen (Deus), unde sit occisus Adam, mihi reliquerat intelligenda remedia offensae, qui offensam demonstrarat (De jejun. cp. 3). — Sodoma quoque et Gomorra evasissent, si jejunassent (cp. 7). Cyprian sagt Test. III, 60 (cf. 32) viel bescheidener: Ciborum nimiam concupiscentiam non appetendam. Von Clemens Al. wird der sittliche Werth der Einfachheit und Frugalität (εὐτέλεια) anerkannt Paedag. III, cp. 7. τρυφὴ δὲ εἰς ἡδονὰς ἀλωμένη χαλεπὸν ἀνθρώποις ναυάγιον γίνεται. Für das entgegengesetzte Laster wurden nachher die Namen gula und γαστριμαγία gewöhnlich. Orig. Hom. X in Levit. c. Cels. V, p. 615 de la R. — Ueber die Bedeutung des Gebets vgl. Tert. De orat. cp. 24. Sola est oratio quae Deum vincit. — Oratio murus est fidei. Mehr im vorschriftlichen Sinne behandelt Cyprian die orationis dominicae sacramenta in der Schrift De orat. dom. cp. 2. Qui fecit vivere, docuit et orare. — 29. Nec verbis tantum, sed et factis Dominus orare nos docuit ipse orans etc. — Eine idealistische und mystische Erweiterung des Gebets enthält Origenes περὶ εὐχῆς.

§ 40. Die Keuschheit und die Ehe.

Das gegenseitige Verhältniss der Geschlechter stellt sich unter das Gesetz der Keuschheit (pudicitia), sie ist der zarteste Ausdruck sittlicher Verletzlichkeit, die Hüterin der Seele und des Leibes. Die scheue Zurückhaltung im Verhältniss zu den Weltgütern durfte auf die Natur als solche nicht übertragen werden, denn sie ist Gottes Werk, ihr Name wird mit Ehrfurcht genannt.

Auf dem reinen Boden der Schöpfung erhebt sich das göttliche Gesetz der Fortpflanzung und der Familie, die Natur selber deutet auf deren rechtmässige Schranke. Die Rechte der Eltern veredeln sich in Pflichten, heidnische Schandthaten sind gebrandmarkt. Die Ehe erscheint in einem Lichte wie niemals zuvor. „Welche Gemeinschaft zweier Getreuen auf gleiche Hoffnung, gleiche Zucht und Dienstleistung gegründet! Es sind zwei Brüder, zwei Mitknechte ohne Scheidung des Geistes und des Fleisches, und doch sind es wahrhaft Zwei in Einem Fleisch, und wo Ein Fleisch, da auch Ein Geist. Sie beten und erwägen und fasten mit einander, unter gegenseitiger Belehrung und Unterstützung. In der Kirche Gottes, im Gastmahl des Herrn, in Noth, Verfolgung und Trost stehen sie zusammen; Keiner verbirgt etwas vor dem Anderen, vermeidet ihn oder wird ihm beschwerlich; nach Gefallen wird der Kranke besucht, der Bedürftige genährt; Almosen gehen ohne Störung von Statten, Opfer ohne Bedenklichkeit, der tägliche Fleiss unbehindert, der Gebrauch des Kreuzes nicht heimlich, die Freudenbezeugung ohne Aengstlichkeit, der Segen nicht stumm.“ So ruft Tertullian mit schöner Zuversicht und gewiss im Namen aller Besseren. Und nicht weniger entschieden hat Clemens von Al. die Gleichstellung der Geschlechter behauptet, das sittliche Recht der Kindererzeugung vertheidigt, die Freude an jeder menschlichen Geburt (Joh. 16, 20. 21) hochgehalten; dem Weibe wird der häusliche, dem Manne der öffentliche Beruf mit sicherem Verständniss zugewiesen. Dessen ungeachtet heftete sich frühzeitig ein Zweifel an die sinnliche Naturseite der Ehe. Das Gedächtniss heidnischer Ausschweifungen wirkte beklemmend, der Rath des Paulus (1. Kor. 7, 1 ff.) nährte wenigstens ein Bedenken, und wenn damals die gnostischen Parteien sich entweder gänzlich der Geschlechtsgemeinschaft entzogen oder wüst und schrankenlos ihr überliessen: so hat sich das kirchliche Urtheil zwar einstimmig, aber nicht mit voller Unbefangenheit über beide Verirrungen erhoben. Nirgends wird das Recht der Ehe offen angetastet, aber es bleibt auch nicht unumwunden gewahrt; von der Meinung aus, dass die wahre Keuschheit ausserhalb der Sinnenlust ihre Stätte habe, nicht in

Berührung mit ihr, sahen Viele schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts, wie Tatian, Minucius Felix, Athenagoras, das höhere Verdienst in völliger Enthaltung. Selbst Clemens, obgleich auch in diesem Falle seiner Geistesfreiheit nicht untreu, — denn im Ganzen erhebt er den ehelichen Beruf über die Virginität, — kann diesen Vorzug nicht völlig leugnen, während er zugleich den rechtmässigen Genuss der Ehe von jedem romantischen Reiz abzulösen sucht. Desto leidenschaftlicher warf sich der Montanismus auf ein beschränkendes Auskunftsmittel, gültig für das Zeitalter des Parakleten; er verbot die zweite Ehe, die auch im Hirten des Hermas, von Athenagoras und später von Origenes widerrathen wurde. Tertullian nennt sie eine species stupri, in seiner wilden Beredtsamkeit begegnen sich lautere und unlautere Regungen, und schliesslich hat er sein eigenes Wort vergessen: Natura veneranda est, non erubescenda. Schon der Name monogamia, Einehe, enthielt etwas Gebieterisches, indem er an eine ewige Fortdauer des ehelichen Bündnisses mahnte. Da sich aber ein Verbot der Wiederverheirathung im Grossen nicht durchführen liess: wurde es der Geistlichkeit bis abwärts zum Diakonat anempfohlen; Kleriker sollten sich der zweiten Ehe enthalten. Dies waren die Anfänge einer Beschränkung, deren weitere Folgen einen unberechenbaren Einfluss auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens geübt haben.

Fastengebete und Beschränkung des Eherechts berühren sich in ihrem Motiv, da Beides als heilsame Castigation und Schutzwehr gegen ein fleischliches Begehren angesehen wird. Von dem hohen Werthe der Keuschheit und Schamhaftigkeit waren Alle durchdrungen, ohne jedoch ihrem eigenen Begriff vollständig treu zu bleiben; Tertullian definirt: pudicitia flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, praejudicium omnis bonae mentis (De pudic. 1). Ebenso bezeugt die angeführte Stelle Ad uxorem II, 9 das tiefste Verständniss von dem sittlichen Wesen der Ehe; um so weniger begreift man die Rohheit einiger andern Aussprüche, z. B. De exhort. cast. cp. 9: Nuptiae ipsae ex eo constant, quod est stuprum. Eine Missgunst gegen die zweite Ehe zeigt sich schon in Herm. Past. Mand. II, 4, Athenag. Leg. cp. 33 und in Tatians Schrift *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ.* Tertullian verwirft sie nicht allein, weil sie als blosse Indulgenz den göttlichen Willen nicht



befriedige, sondern auch weil sie mit der Schöpfung des Menschen in Einem Paare wie überhaupt mit dem Einheitsprincip unverträglich sei. Ad uxor. I, 7: Igitur defuncto per Dei voluntatem viro etiam matrimonium Dei voluntate defungitur; quid tu restaures, cui finem Deus posuit? De exhort. cast. cp. 3. Secundum matrimonium, si est ex illa Dei voluntate, quae indulgentia vocatur, negabimus meram voluntatem, cui indulgentia est causa etc. cp. 6. Unus Deus, una fides, una et disciplina. De monogam. cp. 3. 12. Auch genügt es nicht, nur die Kleriker an die einmalige Ehe zu binden, unde enim episcopi et clerus, nonne de omnibus? Cypr. Test. III, 32 De bono virginitatis et continentiae. Clemens v. Al. gelangt von seiner echt christlichen Grundanschauung aus doch an eine Stelle, wo er nicht umhin kann, das Betragen der Geschlechter innerhalb der Ehe mit einem kleinlichen Reglement zu umgeben. S. F. J. Winter, Zur Ethik des Clem. Alex. in Luthardt's Ztschr. f. kirchl. Wissensch. III, S. 130 ff. Clem. Paed. III, cp. 11. 12. Ueber Origenes s. Redepenning I, 180. II, 428, und im Allgemeinen Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 468 der 1. Aufl. Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe, Stud. u. Krit. 1845.

§ 41. Liebespflicht.

Neben dem Geist der Familien, welche sich durch allmähliches Aufkommen der Kindertaufe nach Aussen hin bestimmter abzugrenzen suchten, ist die allgemeine Nächstenpflicht zur thatenreichen Tugendschule geworden. Die Liebe übernahm die Bildung der Sitten, ihre Kräfte wuchsen mit der Noth; Wittwen und Waisen, Findlinge, Kranke und Nothleidende wurden ausdrückliche Gegenstände einer Wohlthätigkeit, welche auch an den Heiden nicht vorbeiging. Während der Seuchen zu Alexandrien und Karthago erlagen zahlreiche pflegende Brüder diesem anderen und für heidnische Zuschauer unverständlichen Märtyrerthum. Die Gastfreundschaft (φιλοξενία) diente der Verbreitung des christlichen Namens und dem Wechselverkehr fernliegender Gegenden. Dagegen ist in Bezug auf den Sklavenstand noch keinerlei durchgreifende Veränderung eingetreten. Zwar in der sittlichen Beurtheilung bezeugte sich der christliche Geist; die Knechte werden zur Ergebenheit und Treue und zum Gehorsam gegen ihre Herren ermahnt, diese Letzteren aber sollen durch milde Behand-

lung der Untergebenen einer höheren Verantwortlichkeit eingedenk bleiben; dann befinden sich beide Theile auf derselben Stufe gegenseitiger Pflichtübung. Ferner öffnete sich die kirchliche Gemeinschaft, wo sie sich unabhängig bewegen konnte, den Unfreien wie den Freien, auch Knechte fanden Aufnahme in den Klerus; der Sklave Callistus ist Römischer Bischof (218—23) geworden, und er war es auch, welcher die Verbindung freigeborener Christinnen mit Knechten zu genehmigen wagte. Innerhalb ihres eigenen Kreises hat also die Kirche aus den alten, ihrem Wesen widersprechenden Schranken heraustreten wollen, weiter aber ist sie nicht gegangen, denn sie trifft keine Anstalt, um aus dem Grundsatz menschlicher Wesensgleichheit und christlicher Brüdergemeinschaft, wie er z. B. von Lactanz ausgesprochen wird, eine Aufhebung des bürgerlichen und politischen Instituts der Sklaverei hervorgehen zu lassen.

Vgl. die von Gieseler, K. G. I, 1, S. 413 ff. angeführten Belegstellen. Bemerkenswerth ist, dass die Pflege der Armen, Kranken, Wittwen und Waisen schon jetzt den eigentlichen Körper bildet, in welchem sich die christliche Barmherzigkeit bewegen soll, aber öffentliche Calamitäten verleihen der rettenden Liebe ihre volle Freiheit und todesverachtende Stärke. Cypr. De mort. cp. 16. Quid deinde illud fratres carissimi, quale est, quam pertinens, quam necessarium, quod pestis ista et lues, quae horribilis et feralis videtur, explorat justitiam singulorum et mentes humani generis examinat, an infirmis serviant sani, an propinqui cognatos diligant, an misereantur servorum languentium domini, an deprecantes aegros non deserant medici etc. Ejusd. Testim. III, 1. 2. Ejusd. Ep. 36 ad clerum. Eus. VI, 43. VII, 22. — Das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im Römischen Reich wird namentlich mit Bezug auf die politische und bürgerliche Stellung der Sklaven von F. Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche, I, S. 158. 225 ff.) gründlich in Untersuchung gezogen mit Benutzung der Stellen: Barn. ep. c. 19. Tert. De cor. mil. 13. Constitt. ap. VIII, 32. Hippolyti Refutt. ed. Schneidew. IX, cp. 12. Lactanz behauptet die religiöse und sittliche Gleichstellung mit grosser Entschiedenheit Institutt. V, c. 14, § 16. Deus enim qui homines generat et inspirat, omnes aequos i. e. pares esse voluit, — nemo a beneficiis coelestibus segregatur. c. 15, § 3. Nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt, sed eos habemus et dicimus fratres, religione conservos, worauf noch einige treffende Be-

merkungen über Armuth und Reichthum folgen. Clemens rügt ernstlich Paed. III, 11. 12 die bisherige empörende Tyrannei in der Behandlung der Knechte, Cyprian dringt Test. adv. Jud. III, 73 auf milde Behandlung; allein auf die bürgerlichen und staatlichen Einrichtungen, denen sie unterlagen, haben diese Mahnungen noch keinen Einfluss gehabt. Vgl. noch Zahn, Sklaverei und Christenthum, Heidelb. 1879. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte, S. 384 ff.

§ 42. Ergebniss.

Wir haben diese Materialien von vielen Orten herbeigeholt, weil sie nirgends geordnet vorliegen. Die christliche Gemeinschaft hat in diesem ersten Stadium ihren Charakter ebenso aus äusseren Umständen empfangen wie sich selbst gegeben. Alle Kräfte befinden sich in Spannung, aber der Tugendbildung fehlt die Ruhe und das Gleichmaass. Durch Geduld und Standhaftigkeit sollen die weltlichen Gefahren, durch Lauterkeit des Herzens und Liebesübung die inneren Uebel überwunden werden, zeitliche Sorgen treten in den Hintergrund. Der Tod ist gegenwärtiger als das Leben. Daher wird gesagt, dass sich Niemand über den Tod betrüben möge, denn das Leben schafft Mühe und Schwierigkeit, das Sterben verheisst Friede und Zuversicht der Auferstehung. Nicht in der Weisheit der Welt noch in der Wohlredenheit besteht das Gottesreich, sondern in dem Glauben des Kreuzes und in der Reinheit des Wandels.

Die Pflichtübung knüpfte sich an die Obliegenheiten der Familie, an das Kirchenamt, die Stellung nach Aussen und endlich an die Bedürfnisse der Nothleidenden; dadurch wurde sie vereinzelt und auf eine Reihe von Leistungen vertheilt, statt sich auf gemeinsame Mittel der Sittenbildung hinzurichten. Eine leere Veräusserlichung der Gesinnungen darf diesem Zeitalter noch nicht vorgeworfen werden, dazu war die Stimmung noch zu innig erregt, zu voll von lebendigen Trieben. Aber das Selbstgefühl der Gemeinden war durch Leidensthaten erhöht, durch offene Untreue herabgesetzt, es musste sich mit drastischen Mitteln Genugthuung verschaffen, und zwar nach Maassgabe eines disciplinarischen Verfahrens, welches alle Aufmerksamkeit auf das Thätliche oder

dessen Mängel und Lücken hinlenkte. Die Kräfte wollen geübt sein, der Werth der Handlungen steigt mit der aufgewendeten Mühe oder mit der Grösse des Opfers. In diesem Sinne dringt Cyprian auf die operationes justitiae et misericordiae, durch sie allein wird der Heilsweg offen erhalten und die Seele gereinigt. Er bestätigt damit eine operative Sittlichkeit, die in der Askese ihren Helfer hat.

Cyprian betrachtet die Werkthätigkeit nicht einfach als Bezeugung der Liebe und des frommen Gehorsams, sie ist ihm vielmehr Heilmittel (remedium), um Sünden zu tilgen und Gott genug zu thun. Schon Fasten und Gebet leisten diesen Dienst, wirksamer aber, setzt er ganz katholisch hinzu, ist das Almosen. De opere et eleemos. cp. 5. Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt; quid deberent facere peccantes, magisteria divina docuerunt, operationibus justis Deo satis fieri, misericordiae meritis peccata purgari. cp. 5. — orationes nostras ac jejunia minus posse, nisi eleemosynis adjuventur, deprecationes solas parum ad impetrandum valere, nisi factorum et operum accessione satientur.

Ueber den klassischen Gebrauch der Worte ἄσκησις und ἀσκητής giebt Stephanus, über den kirchlichen Suicer Auskunft. Die allgemeine Bedeutung ist die der Ausübung und Bethätigung, daher βίον ἀσκεῖν, vitam degere. Mit Bestimmtheit hat Aristoteles den Werth der Uebung anerkannt, er nimmt die ἄσκησις τῆς ἀρετῆς als unentbehrliches sittliches Förderungsmittel in seine Ethik auf (Eth. Nicom. IX, 9), und schon dadurch ist er zur Autorität für die Folgezeit geworden. Aber auch die Neupythagoräer hatten das asketische Verfahren empfohlen. Nach Plutarch sind Asketen die eifrigen Pfleger der Tugend, die im Kampfe Geübten; da nun von dem Philosophen erwartet wird, dass er seine Weisheit nicht allein lehren, sondern zugleich durch strenge Lebensführung wahrmachen werde: so soll in ihm nach Artemidor die φιλοσοφία mit der ἄσκησις verbunden sein. — Christlich gedeutet wurde damit eine durch Anstrengung erworbene Tugendfertigkeit oder ein Tugendgrad bezeichnet; rechtschaffene Handlungsweise, sagt Clemens v. Alex. Strom. V, cp. 21, bildet die Vorstufe zu der „höheren gnostischen Uebung" (ἄσκησις γνωστική), d. h. zu der grösseren Leichtigkeit der sittlichen Bewegung, welche der praktische Bestandtheil der Vollkommenheit ist. Ausdrücklicher im Sinne der Selbstüberwindung spricht Eusebius H. e. II, 16. 17 von den Vorbildern der Uebung, von der ἄσκησις φιλοσοφωτάτη καὶ σφοδροτάτη. Laien und Kleriker konnten sich in dieser Weise auszeichnen, zunächst ging das Lob auf

die Märtyrer als die entwickelten und leidensstarken Darsteller der Nachfolge Christi über. Schon das alte Mart. Polycarpi feiert cp. 18 das Gedächtniss dieses Vorkämpfers im Hinblick auf eine noch bevorstehende „Uebung" oder Bereitwilligkeit Anderer. Dieselbe Auffassung der Blutzeugen bei Eusebius l. c. VII, 32. De mart. Pal. cp. 11, und Clemens nennt Paed. I, 7 den ringenden Jakob einen Asketen. Von hier aus ergab sich, wie später erhellen wird, gradlinigt die Anwendung auf das Mönchthum, auf welches auch die Worte 4. Macc. 12, 11: *τοὺς τῆς εὐσεβείας ἀσκητάς* bezogen wurden, daher die Ausdrücke *βίος ἀσκητικός, μοναδικὴ ἄσκησις, ἀσκητήριον* bei Basilius und den Späteren. Ueberall ist mit dem Asketischen eine negative oder positive, aber moralisch motivirte Willensthätigkeit gemeint; bloss natürliche Regungen z. B. des Abscheus sollen mit zweckvoller und darum gerechtfertigter asketischer Abstinenz nicht verwechselt werden (Can. apost. 52: *βδελυσσόμενος καὶ οὐ δι' ἄσκησιν*). Damals wie später gehörte das Wort schon zu den gebräuchlichen Kategorieen, und es war ebensowohl möglich, die Askese als ein Beförderungsmittel sittlicher Thätigkeit anzusehen (*ἐργαλεῖον τῆς ἀρετῆς*), wie auch ihr eine Bedeutung für sich, sogar einen Verdienstwerth beizulegen. Der Unterschied war zu fein, als dass nicht das Eine in das Andere hätte überfliessen sollen.

§ 43. Schluss.

Drei Schriftsteller verdienen schliesslich unsere besondere Beachtung, zunächst Tertullian in doppelter Beziehung. Wenn dieser einerseits die den sittlichen Schauplatz umgebenden Mächte, Gott und die Welt, auch die dämonische, und die Natur als die Trägerin sittlicher Einheit und Freiheit im Grossen überschaut, wie von anderem Standpunkte auch Origenes: so hat er zugleich eine Anzahl disciplinarischer Forderungen verfochten, die jedoch noch vereinzelt neben einander stehn. Mehr Gleichmaass und mehr Interesse für das Ganze der Sittenzucht zeigt sich bei Cyprian dem Praktiker und sogar dem eigentlichen Katholiker unserer Zeit. Seine Testimonia adversus Judaeos umfassen im dritten Buche eine lange Reihe von biblisch belegten Vorschriften, aus welchen, wenn sie geordnet würden, sich wenigstens Stücke einer Sittenlehre herstellen liessen. Erbarmen und Bruderliebe, sei es thätlich oder dem Willen nach, Demuth, Friedfer-

tigkeit, Gottvertrauen machen den Anfang, das Gebet den Beschluss. Den heiligen Geist betrübe Niemand, wer zum Glauben gelangt, trachtet nach himmlischen Dingen, nicht nach dem Weltgeist (saeculum), welchem er abgesagt hat. Man urtheile nicht leichtsinnig über Andere; zur Verzeihung soll Jeder bereit sein, Schwören, Schmähsucht, Murmeln und Ohrenbläserei sind verpönt. Nur zur Prüfung wird der Mensch von Gott heimgesucht, darum ist das Märtyrerthum eine Wohlthat, denn was wir zeitlich leiden ist geringer als der verheissene Lohn (16. 17). Gottes- und Christusliebe gehen über Alles, Glaube und Hoffnung haben den Gehorsam und die Gottesfurcht zur Grundlage. Es reicht nicht aus, Taufe und Abendmahl zu empfangen, wenn man nicht auch im Handeln fortschreitet, denn selbst der Getaufte wird ohne Bewahrung der Unschuld des Heils verlustig gehen (26. 27). Der Gläubige soll nicht heidnisch leben, nicht frivole Reden führen noch Unruhe stiften, mit Heiden und Häretikern nicht verkehren, keinen Streit vor weltliche Gerichte bringen, das Weib nicht geputzt einhergehen noch reden in der Kirche. Auch der Katechumene darf nicht länger sündigen. Es ist Pflicht, Gott das Gelübde zu zahlen so gut wie dem Kaufmann den Preis. Eine Zurechtweisung muss jeder Gute willig anhören. — Andere Gebote sind gegen Wucher, Mischehen, willkürliche Entlassung der Ehefrau, übermässigen Speisegenuss, Vielsprecherei, Wahrsagerei und Habsucht gerichtet, während rechtmässiges Verhalten der Herren und Diener, Ehrerbietung vor Klerikern und vor Aelteren, Krankenbesuch und nach alttestamentlichem Muster auch Sorge für Wittwen, Waisen und Arme streng anbefohlen werden. — Aus solchen Steinen könnte man wohl für christliches Stillleben und Gemeindeverband einen Tempel zusammenfügen, aber fast ohne Ausblicke in die grösseren Weltverhältnisse. Dagegen beweist schon der Satz: Factis non verbis operandum (96), wie entschieden hier auf das Thätliche gedrungen wird, und gerade dieses Eingehen auf die Peripherie der Tugendübung hat der ganzen Regelsammlung ein nachhaltiges Andenken gesichert. In ähnlichem Sinne hat auch das erste Buch der apostolischen Constitutionen den Werth eines Compendiums.

Zu jenen Lateinern stellt sich Clemens als der dritte und beste Ethiker, mag er auch in moralische Kleinmeisterei verfallen sein und sein eigenes Princip nur unvollständig durchgeführt haben. Vergleichen wir beide Richtungen: so bemerken wir zwar keinen ausgesprochenen Gegensatz, wohl aber eine bedeutungsvolle Differenz. Im Ganzen ist Clemens der Darsteller der Gesinnungsmoral, während die operative, welche das Verdienstliche betont (meritum), und die später die Oberhand gewinnen sollte, durch Cyprian repräsentirt wird.

Cypr. Test. adv. Jud. lib. III enthält 120 Regeln, Allgemeines und Besonderes, Gesinnungs- und Thätigkeitspflichten, dazu dogmatische Sätze in bunter Reihe. Die christliche Gemeinde gehört durchaus sich selbst, sie hat in Christus ihr Vorbild, es liegt ihr ob, ihre eigene Unschuld gegen den weltlichen Arm sicher zu stellen, so dass an dem Gläubigen nichts Strafbares haftet als der blosse Name (37. 38). Häretiker sollen ihr ebenso fern bleiben wie Heiden (78). Wenn N. 66 gesagt wird: Disciplinam Dei in ecclesiasticis praeceptis observandam: so stellt sich damit der ganze Inhalt unter den Gesichtspunkt der göttlichen Disciplin. Dass die Sammlung unvergessen bleiben sollte, ergiebt sich aus mehreren Sätzen wie Non detrahendum (detractio), Susurrones maledictos esse, Non augurandum (83. 107. 109. 82), die ausdrücklich in die Ueberlieferung übergegangen sind.

Das erste Buch der apostolischen Constitutionen, wahrscheinlich schon vor Beginn des vierten Jahrhunderts abgefasst, wird von Rothe mit Recht einer Moral im Kleinen verglichen; die Sprache ist lebhaft, die Bezeichnung glücklich, der Standpunkt ernst, zuweilen pedantisch. Die katholische Kirche erhält die Aufgabe, als göttliche Pflanzung auch Früchte des h. Geistes hervorzubringen; dem Gesetz gehorsam, wie es durch Christus seine höchste Auslegung erhalten hat, frei von Eifersucht, Habsucht und Menschengefälligkeit, soll sie nur durch Verträglichkeit, Treue und Liebe verbunden sein. Hierauf wendet sich der Verfasser zu der Aussenseite des christlichen Verhaltens. Der Gebrauch heidnischer Schriften wird untersagt (cp. 6), weil das Alte Testament im Stande sei, jede literarische Neigung, die historische und poetische, die gnomologische, lyrische und archäologische aus sich selber zu befriedigen. Bei der folgenden Besprechung des Familienlebens unterliegen die Frauen nach Bekleidung, Sitte und Betragen einer scharfen Censur, sogar die richtige Badestunde wird ihnen anbefohlen, mit dem Bemerken: *δεῖ γάρ σε πιστὴν οὖσαν ἐκ παντὸς καὶ πάντοτε τὴν πολυόφθαλμον περιεργίαν φεύγειν* cp. 7—9).

Zweiter Abschnitt.

Viertes bis achtes Jahrhundert.

Kapitel I.

Allgemeine Einflüsse.

§ 44. Zur Uebersicht.

Das folgende Zeitalter verbreitete den christlichen Namen in die weitesten Entfernungen, brachte das Dogma zur Entscheidung und vollendete die hierarchische Verfassung; die beiden bis dahin noch eng verbundenen Hälften der Christenheit wurden nach und nach verselbständigt, die kirchliche Wissenschaft unter die zwei vornehmsten Cultursprachen vertheilt, der wichtigere Schauplatz aber in das Abendland verlegt, woselbst Rom als kirchlicher Mittelpunkt emporstrebte. Dies Alles geschah theils durch Fortwirkung der schon früher entwickelten Kräfte, theils unter dem Einfluss eines Umschwungs, wie er sich durchgreifender vielleicht niemals wieder ereignet hat. Der christliche Glaube wurde von der Staatsgewalt zuerst geschont, dann anerkannt und sanctionirt; damit war Alles verwandelt, der lange Druck ging in Begünstigung und Freiheit über. Die Kirche empfing was der Staat ihr bieten konnte, rechtliche Sicherheit und Unterstützung jeder Art, auch reichliche Ausstattung ihres Gottesdienstes, und sie liess es sich gefallen, dass die Reste des heidnischen Cultus nach kurzer und künstlicher Wiederherstellung zuletzt gewaltsam

unterdrückt, die früheren Verfolger also zu Verfolgten wurden. Bisher waren Individuen, Familien oder Gruppen in die Gemeinschaft eingetreten, jetzt sollten ganze Volksmassen herzuströmen, aber sie kamen auch wie sie waren, ungesäubert von Unsitte, Rohheit und Aberglaube; das Zauberwesen der Amulete berührte sich mit den Blättern des Evangeliums. Auch ist die Bekehrung z. B. der Gothen nicht von Innen heraus und stetig vor sich gegangen, politisch vermittelt führte sie daher trotz aller kirchlichen Autorität durch einen Zustand neuen Sittenverfalls hindurch. Die Kaiser hatten zwar die religiöse Freiheit gewährt, aber sie störten sie auch durch willkürliche Einmischung in den Glaubenskampf. Die Gunst des Hofes wurde selbst edleren Charakteren gefährlich, wie viel leichter konnten Andere durch Ehrgeiz und Geldgewinn hingerissen werden! Am Wenigsten in den grossen Städten vermochten christliche Gebote der Fortdauer eines moralischen Heidenthums Einhalt zu thun. Durch Chrysostomus werden wir in eine Reihe der anstössigsten Scenen des öffentlichen und Privatlebens von Antiochien und Constantinopel eingeführt. Und ebenso entwirft der Gallier Salvian eine schreckhafte Schilderung der im IV. Jahrhundert zu Rom herrschenden Sittenlosigkeit; Rom nennt er einen Heerd der Laster, einen brennenden Aetna der Begierden; Keuschheit, Ehrenhaftigkeit und Treue seien daselbst weniger geachtet als unter den Barbaren.

Niemals werden diejenigen Recht behalten, welche Constantin den Grossen, schon weil er die Staatskirche geschaffen und als „Bischof des Auswärtigen“ den späteren Byzantinismus vorbereitet, darum zum Verderber der Christenheit machen wollen. Dagegen ist soviel gewiss, dass die Culturarbeit jetzt von Neuem beginnen, und dass der Kampf gegen die Unsittlichkeit und Sünde andere Formen annehmen musste, nachdem die Weltstoffe selber in das christliche Leben aufgenommen waren. Standhaftigkeit im Leiden war vormals die Losung gewesen, jetzt galt es, was viel schwerer war, die Gunst des Glücks und die Gefahren der Macht zu ertragen.

Hieronymus in der Vita Malchi sagt von der Kirche seiner Zeit: potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta est, und

Augustin bemerkt über die abergläubigen Vorstellungen des Volks Ep. 55, § 35: approbare non possum, liberius improbare non audeo. Die Klagen über das Betragen mancher Geistlichen beginnen schon früher, Cypr. De lapsis, cp. 30, und wiederholen sich dann z. B. bei Eus. Vita Const. III, 21. 58. IV, 28. 38. 39. 54. Allgemeinere Sittenschilderungen finden sich in Amm. Marc. XIV, 6, Salviani De gubern. Dei, III, cp. 3 sqq. vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 4. Aufl. 460 ff., die Auszüge aus Chorysostomus in Quaterly Review, Lond. 1843. Fernere Belege in Laurent, Etudes sur l'histoire de l'humanité, le Christianisme, p. 294 sqq. Wobei nicht zu vergessen, dass die Mission unter den germanischen und fränkischen Stämmen ganz andere und weit unentwickeltere Zustände vorfand, welchen nur durch eine entwildernde Zucht, durch Gesetz und sinnliche Eindrücke begegnet werden konnte. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, Leipz. 1839. H. Rückert, Culturgeschichte des deutschen Volks in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum, 2 Bde. 1853, 54.

§ 45. Die Katholicität der Kirche.

Indem die religiöse Gemeinschaft ganz zur Kirche wird, sucht sie ihre katholische Einheit in dem Bande des Dogma's und in der Gleichmässigkeit einer klerikalisch-aristokratischen Regierung, welche selbständiger im Westen, abhängiger von kaiserlichen Einmischungen im Osten ausgeübt wird. Aus den alten Strafbestimmungen der Kanones erwuchs eine geistliche Gerichtsbarkeit, die sich auf einen bedeutenden Theil der Sittenpflege erstreckte; und gewiss waren es alttestamentliche Anschauungen, welche die Verschmelzung des religiös-sittlichen Princips mit der Gesetzesform auch für die Folgezeit wesentlich unterstützt haben. Die Gliederung der Hierarchie nach Oben und nach Unten, die Eintheilung in kirchliche Provinzen und Patriarchate nach politischen Verhältnissen, die Vollmachten der nicht selten kaiserlich geleiteten oder beeinflussten Landes- und allgemeinen Synoden, andrerseits die glänzende Ausstattung der Andachtsstätten, der aufkommende Bilderschmuck sammt der Versinnlichung aller religiösen Verrichtungen, — dies Alles diente dazu, alles Kirchliche recht sichtbar zu machen und selbst das

Unsichtbare symbolisch in die Erscheinung zu ziehen. Die Verwaltung und Sittenaufsicht wurde kanonisch und statutarisch, alle Zucht knüpfte sich an legale Formen, alle Rechtsübung ging aus der Hand der unmündig gewordenen Gemeinde in die des Klerus über. Mitten in dieser Gesetzlichkeit blieb allerdings für die Macht des freien Worts und für die persönliche Energie der Einzelnen, die im Namen Gottes zu rügen wagten und von den Mächtigen Gehorsam forderten, ein freier Raum; im Ganzen aber waren doch die kirchlichen Geschäfte den politischen so ähnlich geworden, dass sie sich neben den letzteren nicht in ihrer religiösen Selbständigkeit behaupteten; es entstanden also Berührungen und Wechselwirkungen, welche eine Abhängigkeit der einen oder der andern Art zur Folge hatten.

Das eigentlich geistige Eigenthum pflanzte sich in der Literatur fort, welche auf alle damals möglichen Disciplinen ausgedehnt und in ausgezeichnetem Reichthum entwickelt, zugleich das Gebiet der höheren Intelligenz und gelehrten Betriebsamkeit überhaupt umfasste. Die Schriftsteller waren meist Kleriker; Vollmacht der kirchlichen Repräsentation und Mündigkeit der Erkenntniss lagen in derselben Hand, eine andere volksthümliche Geistesthätigkeit religiöser Art konnte nicht aufkommen. Hatten schon die ersten Jahrhunderte eine Erhebung der Wissenden über die einfach Glaubenden entstehen lassen: so wurde dieser Abstand nicht allein schärfer gefasst, sondern auch weit standesmässiger auf das Verhältniss der Kleriker zu den Laien übertragen; die Ersteren fühlten sich durchaus als die Leitenden und Verantwortlichen. Der Katholicismus, obgleich einheitlich gedacht, nahm einen Dualismus in sich auf, die Kirche verdunkelte ihre Idee, erleichterte aber ihre Praxis, indem sie aller Wirksamkeit einen doppelten Kreislauf, einen allgemeineren und engeren klerikalischen zuwies. Wie nahe lag es somit, auch das sittliche Princip derselben Gradation zu unterwerfen, damit auch dieses ein doppeltes Gewand anlege, gleichsam ein weltliches Alltagskleid und ein anderes der höheren Tugend! Auch dazu war bereits der Anfang gemacht; ob aber auch diese Scheidung einfach vor sich gehen werde, ob nicht vielmehr den Klerikern eine höchst

bedeutende, vielleicht ihr Ansehen überbietende Concurrenz bevorstehe, sollte sich bald entscheiden.

Von den getrennten Sonderkirchen abgesehen erreichte die katholische Kirche im fünften und sechsten Jahrhundert was sie erstrebte, einen durch Dogma und Verfassung zusammengehaltenen Gesammtkörper, innerhalb dessen die geistlichen Kräfte von Oben herab wirkten, also eine Einheit verbunden mit einer inneren Theilung und Abstufung; von dem geistlichen Umfang aus sollte der religiöse und sittliche Inhalt angeeignet und den Massen zugänglich gemacht werden. In neuerer Zeit und in protestantischen Kreisen ist häufig der Satz aufgestellt worden, dass alle Gesellschaftsbildung, um zu gedeihen, von einer schon erlangten Mündigkeit ihrer Mitglieder aus ihren Weg zum festen Verbande nehmen, von der Reinheit zur Einheit, von der Wahrheit zur Wirklichkeit übergehen müsse. Dieser Maxime widersprechen zahlreiche historische Erfahrungen, auch das Programm der Kirchengeschichte lautet anders; diese hat ganze Jahrhunderte auf den Besitz einer einheitlichen Grösse und Stärke verwendet, um von ihr aus erst durch die Mittel der Autorität, wenn auch mit langsamem Erfolge für die Reinheit und Freiheit der religiösen Gemeinschaft zu arbeiten; ihre grossartige Erscheinung und erobernde Kraft ist der inneren Würde vorausgeeilt. In der Lage Europa's und in dem gleichzeitigen Zustande der Völker findet dieser Gang seine naturgemässe Erklärung, pädagogisch angesehen auch seine Rechtfertigung, doch nicht unbedingt, denn mit der allgemeinen Aufgabe fiel die Ausführung keineswegs zusammen, und das hierarchische Regiment jener Jahrhunderte hat sich durch seinen harten richterlichen Geist wieder einen guten Theil seines Rechtes entzogen.

§ 46. Kirchliches Richteramt und Häresie.

Die Gottseligkeit besteht aus zwei Stücken, aus frommen Lehren und guten Handlungen, — so sagt Cyrill von Jerusalem, so der alte Katholicismus überhaupt, indem er beide Stücke einfach neben einander stellt. Jeder dieser Bestandtheile,

ungleichartig wie sie waren, erheischte seine eigene Verwaltung; wenn nun der erstere als Lehre gefasst und durch Bekenntniss und dogmatische Satzung aufrecht erhalten, für den anderen durch Disciplin und Busse als die beiden sittlich wiederherstellenden Heilmittel gesorgt wurde: so waren damit beide Hälften des christlichen Wesens gewahrt. Der Einzelne sollte als handelnder wie als denkender und glaubender Mensch den Grundlagen der Gemeinschaft angehören, konnte also auch auf doppelte Weise seines Antheils am Heil verlustig gehen, und Niemand wird behaupten, dass die kirchliche Oberleitung die praktische Seite des christlichen Charakters grundsätzlich habe verabsäumen wollen, wenn sie auch die überspannten Forderungen der Donatisten an die Heiligkeit der Gemeinde als unausführbar zurückwies. Dennoch aber leuchtet auf den ersten Blick ein, in welchem Grade sich die Lehrnorm des obersten Richteramts über die Persönlichkeiten schrittweise bemächtigt hat. Darauf war ein Hauptinteresse gerichtet, schwere Sünder durch Bussmittel auszusöhnen, nicht aber darauf, Irrgläubige oder Andersgläubige durch Schonung zu gewinnen. In dieser Beziehung war der Uebergang von der Duldung zur Strenge bereits gemacht, jetzt wurde der letztere Standpunkt mit leidenschaftlichem Eifer verfolgt. Den Beweis liefert das Verhältniss zu den Häretikern; der Begriff des Häretischen wurde abstracter und verband sich mit der Neigung, das Urtheil in Glaubensfragen auch auf das sittliche Gebiet zu übertragen. Die gnostischen Irrlehren des zweiten Jahrhunderts hatten den feindseligen Eindruck völliger Verfälschung des christlichen Glaubens zurückgelassen, und von diesem Schrecken blieb im kirchlichen Bewusstsein etwas zurück, was auch da noch fortwirkte, als es sich gleichzeitig um Lehrdifferenzen ganz anderer Art handelte. Auch der Unitarismus trat in das Licht der vollen Gegensätzlichkeit, wer kennt nicht die Bitterkeiten eines Tertullian! Dem Marcion wurden noch lobenswerthe persönliche Eigenschaften nachgesagt; wenn aber ein Mann wie Paul von Samosata sich den Berichten gemäss zugleich starke moralische Blössen gegeben hat: so enthielt sein Beispiel die gefährliche Anleitung, von der Lehre aus den ganzen Menschen zu beurtheilen.

Aus den Schicksalen der Verfolgung war ferner der Begriff der Todsünde hervorgegangen, und unter diesem Namen stellte sich der Abtrünnige (lapsus) auf gleiche Linie mit dem Mörder und Hurer; — wie also wenn auch der Ketzer schlechtweg als Abgefallener erschien? dann wurde der Begriff der Häresie auf die Seite der Sünde und sittlichen Verschuldung gezogen, wo Verdammniss, Verstossung und Verfolgung ihr Recht haben. Selbst Origenes, derselbe Mann, der später selbst in die Reihe der Häretiker eintreten musste, und der sich andrerseits um die Wiedergewinnung des Beryll von Bostra verdient gemacht, — sagt von ihnen, dass ihr Gebet sogar ihnen zur Sünde gereiche. Der Standpunkt war also schon gegeben, dessen weitere Anwendungen das vierte und fünfte Jahrhundert beherrschten. Das sachliche Urtheil übertrug sich auf die Persönlichkeiten, sie wurden die Gemiedenen, dann die Preisgegebenen, daher die entstellenden Nachrichten über ihren sittlichen Wandel, daher die Aufnahme des Häretischen in das staatliche Gesetzbuch, womit der Verbrechercharakter dieser Abtrünnigen und folglich auch deren höchste Strafbarkeit zur Entscheidung gelangen sollte. Von Geduld und liebevoller Schonung sollte also nicht mehr die Rede sein, aber auch die unbefangene Schätzung der Streitpunkte musste abhanden kommen, weil alles Ketzerische sich selber gleichgestellt wurde. Diesem Fehler der Gleichmacherei häretischer Abweichungen verfielen die Häresiologen. Epiphanius glaubt nur der Gerechtigkeit zu dienen, wenn er für die lange Reihe der von ihm beschriebenen häretischen Ansichten, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit ihres Werthes und ihrer Tragweite, keine andere Ueberschrift kennt als die ganz abstracte des Unglaubens (*ἀπιστία*) im Gegensatz zum Glauben.

Cyr. Hieros. Cat. IV, 2. *ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν.*

Orig. Selecta in Jobum p. 501 ed. de la Rue: *καὶ ὁ αἱρετικὸς ὅταν εὔξηται, — — τότε εἰς τέλος ἀπολεῖται· ἡ γὰρ εὐχὴ αὐτοῦ λογίζεται αὐτῷ εἰς ἁμαρτίαν.* In den Constitt. Apost. VI, 13 werden die Häretiker *ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, πλάνοι καὶ φθορεῖς* genannt. Zahlreiche und weit stärkere Prädicate bei Epi-

phanius, s. auch Münscher, Handbuch der Dogmengesch. III, S. 185. Gieseler I, 1, 408.

Auf die obige Klage und Anklage gegen die kirchliche Verdammungslust und deren verderbliche Folgen, die einzige schwere, die wir hier zu erheben haben, lässt sich wohl Einiges erwidern.. Eben weil der christliche Beruf als Heiligkeit des Lebens sich nur höchst unvollkommen darstellen liess: so sollte er um so mehr in dem Lehrbekenntniss seinen unbedingt gültigen Ausdruck finden, unaufhaltsam drängte das Einheitsprincip nach dieser Richtung. Und eben weil sich dem christlichen Bewusstsein gleich anfangs unvereinbare Gegensätze aufdrängten, gewann die Alternative des Rechts und Unrechts, der Wahrheit und des hartnäckigen Wahns, eine Schärfe, welcher dann auch andere Lehrunterschiede, nachdem sie öffentlich zur Sprache gekommen, unterworfen wurden, bis es feststand, dass alles Häretische nur als verfälschender Uebertrag und Rückschlag aus dem Heidenthum oder Judenthum zu denken sei, die Verfassung aber lieferte das Richteramt. War einmal dieser Standpunkt erreicht: so gab, so zu sagen, ein Schritt den anderen; der Unterliegende war selbstverständlich der Irrende, dieser aber wurde zum Ungläubigen, zum Frevler, welcher sich eben dadurch jeder übeln Behandlung und Nachrede aussetzte, wobei jedoch nicht zu vergessen, dass der Theorie nach schon in jener Zeit die nur aus Missverstand Irrenden mit dem Ketzernamen verschont bleiben sollten. Man denke endlich an den Geist der ökumenischen Synoden, durch welche die unbefangene Untersuchung abgeschnitten wurde, und an das Verfahren der Kaiser, deren Verordnungen den von der Kirche dargebotenen Maassstab des häretischen Vergehens vollständig anerkannten und verschärften. — Aus diesen Gründen ergiebt sich wohl eine historisch mildernde Beurtheilung der einreissenden Verfolgungssucht, nur keine Rechtfertigung. Denn unchristlich ist und bleibt es in alle Wege, wenn die kirchliche Gemeinschaft darauf eingeübt wird, von dem dogmatischen Glauben auf die Werke, d. h. auf den ganzen Menschen zu schliessen, dagegen den andern Schluss von diesen letzteren auf jenen oder anders ausgedrückt von den Früchten auf die Beschaffenheit des Baumes (Matth. 12, 33; Luc. 6, 44. 6, 37) auf sich beruhen zu lassen. Und in dieser Schnellfertigkeit befestigte sich zusehends das Kirchenregiment, und eben darum ist dem Spruche *ἀνάθεμα ἔστω*, diesem höchst beliebten, wenn auch anders gemeinten Paulinismus der katholischen Kirche (Gal. 1, 8. 9), obgleich derselbe tausendfach nur apathisch nachgesprochen und bis zu dem neuesten Vaticanum gewohnheitsmässig fortgeführt worden, doch ein Geist der Lieblosigkeit und richterlichen Härte nachgeschlichen.

Damals hat sich Chrysostomus in dieser Beziehung noch schonend

geäussert, schroffer Hieronymus und Augustin, aber nichts gleicht der Gründlichkeit, mit welcher Gregor der Grosse, hierin sehr klein, die Häretiker wie eine eigene hassenswürdige Menschenart beschreibt. Der Text des Hiob gab ihm Vergleichungen an die Hand mit den Gebeinen des Antichrist, den Zähnen des Leviathan, den Wildeseln und den Aussätzigen, mit dem Judas, als er sich von Christus „Freund" anreden liess. Die Ketzer, sagt Gregor, prunken mit Wissbegierde und Gelehrsamkeit, verkehren trügerisch mit der Wahrheit, versetzen ihre eigenen schönen Reden mit Gift und verwerflicher Anwendung, verherrlichen mit dem Munde den Ruhm Gottes, während sie ihn schädigen, gefallen sich in dem Lobe der älteren Väter, deren Ansehen sie missbrauchen, — dies Alles aus Hochmuth. Stets waren sie die Spötter und Verwüster der Kirche, indem sie, selbst nach zeitlichem Gewinne trachtend, die Mächtigen der Erde wider sie aufregten. — Statt vieler nur einige Belegstellen: Greg. M. Moral. p. 235. Opp. I, ed. Paris. Saepe vero haeretici cum perversa de fide asserunt, nonnulla contra antiquum hostem subtilia de carnis tentationibus loquuntur. Nam nonnunquam eo in se sana membra operationis ostendunt, quo in fide vulnerati serpentis morsu in capite tenentur. Die Kirche aber soll diese moralischen und praktischen Wahrheiten wegen der anhängenden Verfälschung des Glaubens aus ihrer Hand nicht annehmen; auch wo sie Recht haben, darf sie sich nicht von ihnen belehren lassen. Ibid. p. 526. Haeretici autem cum per se potestatem persecutionis non habent, hujus saeculi potentes commovent eorumque mentes ad persequendum trahunt et quibus valent persuasionibus accendunt. — Ibid. p. 529: Omnes haeretici, cum fidelem animam in suum errorem rapiunt, quasi conjugem alienam tollunt, quia videlicet mens Deo spiritualiter inhaerens et ei quasi in quodam amoris thalamo conjuncta, cum perversis persuasionibus ad pravitatem dogmatis perducitur, quasi aliena conjux a corruptore maculatur. Conf. p. 91—93. 272. 73. 567. 151 etc. Andere Belege liefert das Decretum Gratiani, z. B. Decr. II, C. 24, q. 1. q. 3. C. 33, q. 3, dist. 4.

§ 47. Kirchliche Charaktere.

Dem Maassstabe der kirchlichen Obliegenheiten fügte sich naturgemäss auch die Charakterbildung. Die kirchlichen Vorkämpfer waren meist begabte, religiös eifrige und das Gute wollende Männer, die aber in einen hierarchischen Typus hineinwuchsen. Der Bischof, wurde gesagt, soll Priester sein, also auch Dolmetscher der Geheimnisse und Mittler göttlicher Wir-

kungen, er muss aber noch andere Eigenschaften in sich vereinigen; er gleicht einem Hirten, der die Heerde leitet und zusammenhält, einem Arzt, der Wunden verbindet und heilt, einem Richter, der die Sünder straft, einem Feldherrn, der alle Thore seiner Festung bewacht, wohl wissend, dass nach jeder Richtung Angriffe drohen. So beschreibt Chrysostomus den Bischof, und diesem Bilde sind auch Alle ähnlich geworden; sie verrathen ein stolzes Amtsbewusstsein, das in Hochmuth ausartete, aber auch politische Klugheit und Fügsamkeit in sich aufnehmen konnte. Bei Athanasius verband sich der bischöfliche Charakter mit unbeugsamer Festigkeit, bei Gregor von Nazianz mit innigen, sogar sentimentalen Gemüthsneigungen, bei Gregor von Nyssa mit christlichem Wohlwollen und Friedensliebe, bei Basilius mit praktischer Besonnenheit, bei Chrysostomus mit eindringendem Verständniss des Sittlichen und blühender Redekunst, bei Synesius mit klassischen Tugenden, so dass in solchen Schranken immer noch eine reiche Kraftentwicklung möglich wurde. Die Genannten, um von Andern zu schweigen, sind sämmtlich feinere Geister, während bei Cyrill von Alexandrien und Dioskur der kirchliche Stolz in rohe Herrschsucht, bei Epiphanius in richterliche Schroffheit überging, in der Antiochenischen Schule aber eine kühlere und gelehrt verständige Haltung vorwaltete. Lateiner wie Ambrosius und Hilarius wollten gleichfalls ehrfurchtgebietende Bischöfe sein, sie zeigten ein einfacheres Pflichtgefühl, moralische Würde, zuweilen rühmliche Unerschrockenheit; wenn es Einigen gelang, wie Leo I. und Gregor I. von Rom, Demuth und Herrschbegierde, kirchlichen Sinn, Weltkenntniss und Weltklugheit gleichzeitig zu bethätigen: so entstand schon ein complicirteres Gepräge kirchlicher Persönlichkeit. Andere Eigenschaften begegnen uns ausserhalb des Episkopats. Ein Mann wie Hieronymus, indem er, ohne die Führung zu übernehmen, überall mitreden und mithandeln wollte, schädigte seine eigene Selbständigkeit; desto geeigneter war er, die mancherlei Neigungen seiner Zeit in sich selbst und seinen Werken zur Darstellung zu bringen. Reichlicher als alle Vorgänger war Augustin ausgestattet, und es bleibt denkwürdig für alle Zeiten,

dass dieser Repräsentant des kirchlichen Abendlandes nur ein africanischer, kein Römischer Bischof gewesen ist.

§ 48. Zwei kirchliche Richtungen.

Durch die Erhebung Constantinopels als des zweiten Rom und des zweiten Patriarchats wurde die griechische Kirchenabtheilung dem Orient näher gerückt, ohne doch sogleich aus dem lebendigen Verbande mit dem Abendlande auszuscheiden; erst im sechsten Jahrhundert offenbarte sich eine innere Entfremdung, welche im Zeitalter des Photius († 890) in bittere Entzweiung, noch später in völlige Spaltung übergegangen ist. Bei der Vergleichung der griechisch-orientalischen mit der abendländischen Christenheit ist nöthig, über die Menge der speciellen Abweichungen oder Missbräuche hinauszublicken, welche der lateinischen Kirche von der griechischen und umgekehrt zum Vorwurf gemacht wurden; denn diese Einzelnheiten wurden zwar höchst wichtig genommen und führten zu einer gegenseitigen Anklage des Abfalls und der Untreue, in der That aber waren sie nur die Anlässe, theilweise nur die Vorwände der Trennung. Aber ebenso wenig lässt sich die Ablösung der griechisch-orientalischen Hälfte auf den Gegensatz des blossen Princips zurückführen; es kann nicht genügen, wenn zur Erklärung gesagt wird, dass beide kirchliche Richtungen sich wie religiöse Metaphysik oder Mystik und kirchliche Praxis zu einander verhielten, als ob im Abendlande die metaphysische, auf der andern Seite die praktische Tendenz gefehlt hätte. Nein, auch die Lateiner, obgleich anfangs unselbständig, haben sich doch die dogmatische Denkthätigkeit und die Benutzung metaphysischer und selbst mystischer Elemente mit grossem Erfolg angeeignet, auch die Griechen ein sittlich praktisches Streben unter sich fortgeleitet, aber gerade in dem Gemeinsamen offenbart sich die innere Verschiedenheit. Beides sind grosse, in sich zusammenhängende und stetig fortschreitende Bildungsformen des religiösen und sittlichen Lebens, welche von ihrem geistigen Naturboden aus die christlichen Ideen in ungleicher Weise zum Ausdruck gebracht haben. Schon an der eigenthümlichen Welt-

und Lebensansicht ist die griechisch-orientalische Denkweise erkennbar; das Göttliche wird in weitem Abstand vom Irdischen gedacht, die Religion will diese Kluft aufheben, sie hat die Macht der Erhebung zum Ewigen und Unvergänglichen (ἀφθαρσία). Der Mensch aber sieht sich, und das ist das tiefste Geheimniss der Schöpfung, zweckvoll in die Mitte der endlichen und sinnlichen Mächte herab versetzt, damit er im Kampfe mit ihnen seinen Geistesadel bezeugen und entwickeln lerne; aber die Sünde hat ihn dem Tode und dem todesähnlichen Verderben unterworfen, nur durch die Verbindung mit dem menschgewordenen Logos kann er befreit werden. Von diesem Gesichtspunkt aus empfängt das Heilswerk Christi seine besondere Deutung. Beide Lehrweisen, die abendländische und die griechisch-orientalische stimmen darin überein, dass sie durch die Offenbarung auch die Menschenwürde wiederhergestellt und den Zugang zur Gottesgemeinschaft und Seligkeit eröffnet denken; aber während die Lateiner sich mit Vorliebe an die Idee der Versöhnung anschliessen, bleiben die Griechen lieber bei dem allgemeineren Gedanken der Erlösung stehen und erläutern ihn im Sinne einer Befreiung oder auch Entlastung und Heilung. Und damit hängt zugleich eine Differenz in der Fassung des Sündenbegriffs zusammen. Die Lehre des Abendlandes hält sich an das Moment des Vergehens oder der Antastung eines göttlichen Rechts, sie macht also die Sünde zur Schuld, dagegen erscheint sie in der griechischen als Störung und Hemmung, als Verlust des Gleichgewichts, Erniedrigung und Krankheit. Wenn nun ferner diesem Sündhaften ein Gutes entgegensteht: so scheint sich auch in dieser Beziehung eine Abweichung bemerklich zu machen; es ist etwas Anderes, ob das Sittliche als schuldige Leistung und Verbindlichkeit vorgestellt wird oder als persönliche Kraftübung. Fehlen kann keines dieser Momente, doch brauchen wir kaum hinzuzufügen, dass die griechische Theologie die letztere Ansicht bevorzugt, sowie sie ja auch die trotz aller Sünde unverlorene sittliche Freiheit als Coefficienten christlicher Besserung jederzeit in Anschlag gebracht hat. Die andere Beurtheilung herrscht in der abendländischen Kirche, und aus ihr ist die weit strengere

disciplinarische und praktische Behandlung aller sittlichen Angelegenheiten hervorgegangen.

Wir bezeichnen hiermit die wichtigeren Unterscheidungspunkte, die aber erst in Verbindung mit der beiderseitigen geistigen Atmosphäre vollständig verstanden werden.

S. Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 329 ff.

Dass die Griechen die allgemeine Sündlichkeit im Sinne einer Herabziehung vom Idealen zum Stofflichen und Vergänglichen zu deuten pflegten, hat die Dogmengeschichte längst nachgewiesen; durch die Sünde, sagten sie, wird die Erhebung des Geistes gehemmt, das höchste Gut entrückt, das Trachten dem verderblichen Sinnenreiz zugewendet, selbst das Todesloos ist auf diesem Wege herbeigezogen und über Alle verbreitet worden. Aber auch die Vorstellung einer sittlichen Krankheit wurde ihnen geläufig. „Die besondere Behandlung körperlicher Krankheiten wird Heilkunst genannt und ist durch menschliche Weisheit lernbar; aber der Logos des Vaters ist der alleinige Päonische Arzt der menschlichen Schwächen, der Beschwörer der erkrankten Seele.“ So sagt Clemens von Alexandrien Paed. I, cp. 2, ähnliche Aeusserungen kehren bei Gregor von Nyssa wieder. Die Erlösung gleicht einem Heilmittel, durch sie und durch die Menschwerdung des Logos ist der ganzen Menschennatur eine heilende und heiligende Lebenskraft eingeflösst und die Seele aus ihrer Todesschwäche zu neuer Gesundheit emporgezogen worden: *ἐδεῖτο τοῦ ἰατρεύοντος ἡ φύσις ἡμῶν ἀσθενήσασα*, Greg. Naz. Or. cat. magn. cp. 15. Theodoret bezeichnet seine kritische Würdigung der hellenischen Philosophie als „Heilung, *θεραπευτική* der griechischen Krankheiten“, sieht in der asketischen Tugend wie in der Busse und Besserung ein *θεραπεύειν*, nennt die göttliche Züchtigung eine *ἰατρικὴ παιδεία*, Opp. ed. Schulze, II, 1, S. 591; ethische Vorgänge werden nach physiologischen Analogieen erläutert. Wenn nachmals Kant die genauere Bestimmung des Sündenbegriffs unter die vier Facultäten vertheilt hat: so liegt uns im Griechenthum eine Anlehnung der theologischen Definition an das medicinische Seitenstück vor Augen, und diese Neigung kann füglich mit der Vorliebe der Griechen für die Heilkunde zusammenhängen. Schon Origenes benutzt geflissentlich die aus der Heilkunde geschöpften Vergleichungen, De princ. I, 1, § 3. 4, § 1. III, 3. § 2. I, 1, § 6. Aerztliche Wissenschaft und Kunst werden mehrfach von den Kirchenschriftstellern gerühmt, doch hatten die Aerzte ihre besondere Anthropologie und Physiologie; derselbe Theodoret zählt Haer. fab. comp. V, 9 die philosophischen Ansichten vom Wesen der Seele auf mit dem Bemerken, dass von den gelehrtesten Aerzten die Seele im Anschluss an Aristoteles als richtige

Temperatur (εὐκρασία) erklärt werde, die dazu diene, die leiblichen Affectionen, welche sonst das Denkvermögen schädigen und ersticken würden, zu einander in's Gleichgewicht zu bringen, — eine Auffassung, die dann im Folgenden bestritten wird.

Kapitel II.

Das Mönchthum und die Mönchsmoral.

§ 49. Allgemeines.

Mitten in dieser werdenden Befreundung mit den weltlichen und volksthümlichen Verhältnissen ist der stetige Fortgang des christlichen Gemeindelebens durch die Abzweigung des Anachoreten- und Cönobitenthums auffällig unterbrochen worden. Das christliche Motiv der Entsagung unter Opfern und der Selbstverleugnung suchte und fand einen specifischen und jeder Steigerung fähigen Ausdruck; unabhängig von den Weltsorgen wollten zuerst Einzelne, dann geregelte Vereine diesem Gebote als dem höchsten und schwersten Gesetz des Evangeliums genügen, und ihre Absicht war nicht, die schon vorhandene kirchliche Gesellschaft überhaupt zu verdrängen oder entbehrlich zu machen, wohl aber eine höhere Stufe christlicher Vollkommenheit (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, Matth. 19, 21. 16, 24) neben ihr aufzurichten. Das Unternehmen wurde von Seiten der Kirche mit Bewunderung und fast allgemeinem Beifall aufgenommen, daher der rasche Erfolg und die grosse Verbreitung; das Mönchthum erwuchs zu einer welthistorischen Erscheinung von unberechenbarem Einfluss auf die ganze Culturgeschichte, auf Literatur und kirchliche Wissenschaft und auf die Entwicklung der sittlichen Begriffe. Nachdem ihm aber der Protestantismus das evangelische Bürgerrecht verweigert hatte, stellte es sich in das Licht einer moralischen Häresie, die gar nicht hätte entstehen können, wenn sie sich nicht an ähnliche ausserchristliche Lebensformen angeschlossen hätte. Das historische Urtheil schwankte, zur Er-

klärung des Ursprungs wurde auf die Essener und Therapeuten und den Einfluss des gnostischen und stoischen Spiritualismus, zuletzt auf den ägyptischen Serapisdienst zurückgewiesen oder wenigstens behauptet, dass nur der Orient als die eigentliche Geburtsstätte, nicht das Abendland für die Bildung dieses Standes verantwortlich zu machen sei. Unseres Erachtens haben sich alle diese Combinationen, solange nicht die schwer wiegenden inneren Gründe in Anschlag gebracht wurden, als unzureichend erwiesen. Im Folgenden wird daher eine Herleitung von Innen, wie man zu sagen pflegt, d. h. aus den damaligen Zuständen des kirchlichen Lebens selber versucht werden.

Mangold, De monachatus originibus et causis, Marb. 1852. Weingarten, Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantinischen Zeitalter, in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. I, und in besonderem Abdruck. Ueber diese scharfsinnige Untersuchung, welche den Serapisdienst zur Quelle des Mönchthums macht, s. meine Bemerkungen in derselben Zeitschrift II, S. 254 ff., ferner Hase, Das Leben des h. Antonius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880. S. 418 ff. Keim, Aus dem Urchristenthum, geschichtliche Untersuchungen, I, S. 104 ff. Aeltere Historiker vermeiden die Schwierigkeit der Frage. Neander, K. G. II, 2, S. 486 und Geschichte der christl. Ethik, S. 194 bemerkt nur, dass das Mönchthum nicht „aus dem Christenthum an und für sich rein hervorgegangen“, oder dass es „eine dem Wesen des Christenthums fremdartige Erscheinung sei“. Damit ist aber nicht genug gesagt, denn das Christenthum liegt uns hier als ein historisch bedingtes vor Augen, und wenn schon der Dogmenhistoriker von dem Zuständlichen niemals absehen darf: so ist der Bearbeiter der Ethik nur noch mehr genöthigt, bei der Erklärung der sittlichen Erscheinungen und Theorieen von dem Gewordenen auszugehen, nicht von einem abstracten und für sich gedachten christlichen Wesen.

§ 50. Ursprung des Mönchthums.

Da die christliche Gemeinde von Haus aus das lebendigste Gefühl gleicher Berufung und Erwählung in sich trug: so würde in ihrem ersten Stadium eine mönchische Aussonderung unerklärlich sein; desto begreiflicher erscheint sie während und nach der Regierung Constantin's, also im Zeitalter einer Verbreitung unter grössere und ungleichartige Volksmassen. Denn durch diese

wurde der christliche Charakter unvermeidlich herabgesetzt, während doch die Aufgabe stehen blieb, ihn in seiner ganzen übersinnlichen Erhabenheit festzuhalten. Es lag also nahe, was sich im Ganzen nicht mehr durchführen liess, im Einzelnen wahr zu machen, eine höhere und biblisch angezeigte Christenpflicht über die gewöhnliche zu stellen, und zwar gerade im Anschluss an gewisse bereits versuchte Mittel und Abzeichen der Vollkommenheit. Man denke an die schon von Clemens dem Gnostiker vorgezeichnete Lebensdiät, an die Hochschätzung der Fasten, die Warnungen vor der zweiten Ehe, die Empfehlungen der Ehelosigkeit, man bedenke die erhöhten Ansprüche, welche an die Tugend der Kleriker gegenüber den Laien gemacht wurden, endlich die geflissentliche Hervorhebung des operativen Moments überhaupt; — alle diese Symptome deuten auf denselben Trieb. In den apostolischen Kanones wird die Enthaltung von Fleisch, Wein und Ehe ausdrücklich verworfen, aber doch unter der Voraussetzung, dass sie aus einem tadelnswerthen Abscheu hervorgehe, nicht aus Uebung (*δι' ἄσκησιν*), dieser letztere Beweggrund findet also Anerkennung. Eusebius aber unterscheidet in den bestimmtesten Worten zwei Lebensführungen der Kirche Christi, die eine dem Familienstande und der irdischen Geschäftigkeit zugehörig, die andere allein dem Gottesdienste und der himmlischen Liebe und übernatürlichen Hoheit gewidmet und daher zurückgezogen von Ehe, Besitz und Ueberfluss; — er führt uns damit, mag er auch übrigens noch vom Mönchthum schweigen, doch dicht bis an dessen Schwelle. Man erwäge ferner den plötzlichen Stillstand der Verfolgungen; die Märtyrerkrone war nicht mehr zu erringen, desto leichter konnten diejenigeu Beifall finden, die den Märtyrern in der Form einer freiwilligen und unblutigen Zeugenschaft nacheifern wollten. Schon Basilius findet die Mönche den Märtyrern ähnlich, Spätere haben sie völlig in deren Ehren eintreten lassen. Alle diese erklärenden Gründe halten uns innerhalb des schon gegebenen kirchlichen Zustandes fest; allgemeinere Sympathieen und äussere Anregungen sollen damit nicht ausgeschlossen werden, möchten aber eher die Geltung eines Anlasses als der bestimmenden Ursache verdienen. Es

war natürlich, dass nachdem einmal das Verlangen nach einer gesteigerten und gleichsam aristokratischen Christenwürde erwacht war, auch die philosophischen Begriffe der Apathie und Ataraxie auf diese angewendet wurden, aber damit werden sie noch nicht zu Quellen. Allerdings fehlt uns nun noch das Moment der Zurückziehung von der Gesellschaft, und dieses lässt sich evangelisch nicht begründen und ist erst nachträglich und künstlich durch Verweisung auf den Wüstenaufenthalt Christi und die Figur des Täufers Johannes gerechtfertigt worden. Allein dieses Accessit der Isolirung, welches die Eremiten formell zu solchen macht, wie leicht konnte es sich darbieten, als während der Verfolgungen Viele von dem Gemeindeverbande getrennt, sich selbst, ihrer eigenen leiblichen und geistigen Selbsthülfe überlassen waren!

Can. apost. cp. 50. Eine merkwürdige Verordnung, weil sie die unbefangene Stellung des christlichen Geistes zu allem Creatürlichen wahren und der falschen Scheu vorbeugen will, ohne doch einer freiwilligen asketischen Beschränkung entgegenzutreten. — Eus. Demonstr. ev. I, 8: *δύο βίων τρόποι — πρῶτος* und *δεύτετος βαθμός*, der letztere, der sich der ehelichen Verbindung und bürgerlichen Geschäftigkeit entzieht, heisst *ὁ ἐντελὴς τῆς κατὰ τὸν Χριστιανισμὸν πολιτείας τρόπος*, dagegen fehlen noch die Namen *μόναχος, μονάζειν* etc. Zur Vergleichung des Mönchthums mit dem Märtyrerthum vgl. die Aussprüche des Basilius Opp. I, p. 452. III, p. 388 Garn. *διὰ τὸ συγγενές τι ἔχειν τὸν ἐν ἀκριβείᾳ βίον πρὸς τοὺς διὰ καρτερίας τελειωθέντας.* Athan. Opp. I, p. 201. Ben.

Im Ganzen folge ich der älteren, von Weingarten mit scharfer Kritik bestrittenen Auffassung, bin also der Meinung, dass die ersten klösterlichen Niederlassungen noch zu Constantin's Zeiten und lange vor 346 stattgefunden haben, die Keime dieser Richtung aber weit höher und bis zu den Asketen des II. und III. Jahrhunderts hinaufreichen. Zuzugeben ist Weingarten, dass auf die Figur des Paulus von Theben historisch wenig Werth zu legen, und dass selbst auf der Vita Antonii des Athanasius der Verdacht einer späteren idealisirenden Darstellung ruht. Seine allgemeinere Behauptung aber, dass das Mönchthum erst um 360 als ein christliches aufgetreten und nach 380 in's Abendland eingewandert sei, verträgt sich nicht mit den Quellen, die ein älteres Datum fordern. Auch möchte es ihm nicht gelungen sein, den von ihm angenommenen allmählichen Uebergang aus

der heidnisch-ägyptischen Askese der Serapisdiener in ein christliches Mönchsleben anschaulich zu machen. Nach den neuesten Entgegnungen von Hase und Keim unterliegt die ganze Herleitung aus dem Serapisdienst gerechten Bedenken. Der Begriff der Enthaltsamkeit, den Alle im Munde führten, war ein abstracter, der ebenso wohl in's Naturalistische gezogen, wie mit einem christlichen Willen verbunden werden konnte, daher die Einmischung höchst ungleichartiger und selbst der rohesten Gemüther. Diejenigen aber, die aus evangelischem Interesse und um nicht den Geist des Christenthums mit einer solchen Abnormität zu verunreinigen, nach der Vermuthung eines importirten Mönchthums greifen, befinden sich in einer misslichen Lage, denn für eine Erscheinung, die statt vorübergehend einzugreifen, sich vielmehr auf ein ganzes Jahrtausend vererbt und über beide Hälften der Kirche verbreitet hat; reicht das Hülfsmittel nicht hin. Wer die Forderung stellt, dass die christliche Sittlichkeit sich von vornherein gradlinigt und gleichmässig hätte entwickeln sollen, wer nicht einräumen will, dass das Christenthum, um welthistorisch zu wirken, auch Abstufungen und überspannte Richtungen der nach Erlösung ringenden Menschheit an seinem Leibe erfahren und erproben musste, wird sich auf den weiten Wegen der christlichen Geschichte nicht zurechtfinden. Als Belegstellen kommen in Betracht Eus. VI, 42. 2. VI, 9, 6. Socr. I, 13. Sozom. VI, 33. Theodoret. I, 13.

§ 51. Ausprägung des Mönchthums.

Das Mönchthum, zunächst das älteste orientalische, hat anachoretisch begonnen, ist hierauf cönobitisch entwickelt, nach und nach aber aus seiner Einsamkeit wieder in die Nähe der Städte zurückgeführt worden. Nach unserer Meinung lebte in ihm ein christlicher Gedanke der Selbstbezwingung oder der Erhebung über die Macht der Welt und des Fleisches; aber dieses Motiv ist sofort wie ein absolutes Princip ausgebeutet und auf sich selbst gestellt worden, als ob in ihm allein Alles enthalten wäre. Das Constituirende im Mönchthum ist die Selbstverleugnung, die abschliessende Form oder das Mittel ist die Zurückziehung von der Menge; wir betrachten jenes als das eigenthümlich Christliche, während das Andere sich an frühere und auswärtige Analogieen anschliesst. Und eben daraus ergeben sich die gewaltsamsten Folgerungen, möglichste Beschränkung der na-

türlichen Bedürfnisse, Abtödtung (νέκρωσις) der Sinnenlust, damit der Geist desto freier und reiner werde, — mit solchen Mitteln soll der schwerste Kampf (ἀγών 2. Tim. 4, 7. Hebr. 12, 1) und Sieg gelingen, und so erwächst ein Heldenthum „der mönchischen Palästra". Die richtige Stimmung ist die der beschaulichen Seelenruhe (ἡσυχία); dieser Hoheit gebührt der Name einer „gottgemässen Philosophie", welche in Werken statt in Worten sich bethätigt (ἡ κατὰ θεὸν φιλοσοφία — ὑψηλὴ φιλοσοφία, ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθουμένη). Das mönchische Leben (βίος μοναστικός) heisst das gottbefreundete und engelgleiche (φιλόθεος, ἰσάγγελος), denn es bewegt sich in der himmlischen Region, in ihm wird die Lauterkeit der Auferstandenen anticipirt, sein Ziel ist Vollendung (τελείωσις). Einige dieser Prädicate hatten die Apologeten einst auf den Christenwandel und dessen Bestimmung überhaupt angewendet, jetzt gingen sie, nur beträchtlich gesteigert, auf den Mönchsstand über. Konnte nun eine so überspannte Idee überhaupt verwirklicht werden? der grosse Zudrang der Unberufenen machte dies im Grossen unmöglich. Nur allzu Viele sanken von der erstrebten Höhe tief herab, der Naturzwang strafte sich, indem er die sinnlichen Gewalten entfesselte, statt sie zu binden; geistige und leibliche Erkrankung oder Verkümmerung, Schwermuth, Verblendung, ja Selbstmord waren die Folgen, und statt der beabsichtigten Zurückziehung von der Oeffentlichkeit bemerken wir vielmehr eine unbefugte Einmischung in die kirchlichen Streitigkeiten. Der grosse Tross blieb unwissend, dagegen erhoben sich Einzelne zu persönlicher Würde und innerer Abklärung; durch sie wurde das Mönchthum zu einer Erscheinung des Sittlichen, und es konnte geschehen, dass sich in dieser geistigen und leiblichen Umschränkung ein eigenthümliches Seelen- und Sittenleben entfaltete, in welches wir durch Mönchsregeln, wie durch Schriften der Vorsteher, Vertheidiger und Repräsentanten eingeweiht werden.

Zum Verständniss der ersten Mönchs- und Klosterbildung dienen vor Allem die Briefe des Basilius, Ep. 2. 14. 22. 23, Opp. III. Die Anwendung des Prädicats φιλοσοφία (πρακτική, θεωρητική, ἱερά, ὑψηλή, ἡ ἄνω φ., εὐαγγελική) auf die mönchische Frömmigkeit als auf

einen Zustand betrachtender oder duldender Seelenruhe war dem 4. oder 5. Jahrhundert geläufig, s. die von Stephanus und Suicer angeführten Stellen. Chrys. Hom. in Acta, p. 895: τὸ παθεῖν κακῶς ἐστι φιλοσοφίας γυμνάσιον. Vgl. auch Eus. H. e. VI, 10. Von der nahezu unermesslichen Literatur wird im Folgenden nur das sittlich und religiös Charakteristische, nicht das Historische berücksichtigt.

§ 52. Die Mönchsregeln.

Als persönliches Einsiedlerthum hat sich das „asketische Leben" niemals umgrenzen lassen; nach Ort, Umständen und Neigung nahm es die verschiedensten, z. Th. widernatürlichsten Gestalten an; denn nur ein wilder Trieb gesuchter Selbstpeinigung kann jene Ausgeburten der Kioniten, Dendriten, Chamäeuten, Styliten und vieler Anderen erzeugt haben. Als klösterlicher Gesellschaftsstand wurde es frühzeitig durch eine Menge von Vorschriften, Anweisungen und Rathschlägen geregelt. Das Ziel bleibt dasselbe, Vollendung oder völliges Erringen des Seelenheils aus freiem Entschluss und durch Erfüllung der schwersten evangelischen Gebote. Die Liebe Gottes gilt als die höchste, durch sich selbst an jedem Morgen Freude und Erquickung schaffende Seelenkraft, ein zweites Band liefert die brüderliche Gleichstellung, welche alle Blutsverwandtschaft vergessen lässt, ein drittes der Gehorsam gegen den Oberen. Das Gesetz der Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) soll alle Selbst- und Socialpflichten beherrschen; die tägliche Lebensführung aber stellt sich unter zahlreiche Statute über Speise und Trank, Kleidung, Musse und Beschäftigung, Verkehr und Betragen, Busse und Strafdisciplin. Aufrichtigkeit und ängstliche Selbstbeobachtung bezeichnen den Weg zur Heilung der Gebrechen; alles Verborgene des Herzens (κρυπτὰ τῆς καρδίας) muss an's Licht kommen. Die Gefahren völliger Einsamkeit werden nicht verschwiegen. Allein die Reflexion dringt tiefer und fordert namentlich Aufklärung über schwierige Stellen der Bergpredigt und über die Folgerungen des Hauptspruchs von der Selbstverleugnung und dem Kreuz Christi, Matth. 16, 24 ff. vgl. 19, 21; daher werden eine lange Reihe von biblischen Sprüchen aufgeführt und mit einer fast philologischen

Genauigkeit, wenn auch stets in mönchischem Sinne, erläutert. Durch dieses Eingehen auf psychologische, diätetische und intellectuelle Wahrnehmungen erweitert sich die Regel zu einer beinahe erschöpfenden Instruction; um so charakteristischer ist es, dass sie dennoch so viele einzelne bängliche Fragen und grüblerische Zweifel übrig lässt, die der Einzelne aufwirft, statt sie aus der bereits angeeigneten allgemeineren Maxime sich selbst zu beantworten. Was soll man thun, um zu werden wie ein Kind? Wie geschieht es, dass uns die heilsamen Gedanken oft plötzlich verlassen? Wie gelangen wir dazu, ein reines Herz zu haben, klug zu sein wie die Schlangen, ohne Falsch wie die Tauben? Wie ist es möglich, zur wahren Gottesliebe emporzukommen, Wallungen des Zorns zu bannen? Darf der Obere etwas schon Gebotenes zurücknehmen? Ist derjenige selber schuldig, wer einen Anderen sündigen lässt, und ist es erlaubt, zu dessen Sünde zu schweigen? Dazu die wichtige Frage: Darf der Satan als Urheber aller Gedanken-, Wort- oder Thatsünden betrachtet werden, was unser Verfasser verneint, indem er theils natürliche Regungen, theils verbotene Gelüste und Leidenschaften an dessen Stelle setzt. Teufel und Dämonen bilden zwar einen gewöhnlichen Erklärungsgrund der Versuchungen, allein es gehört wesentlich zur Mönchsmoral, dass der Mensch stets auf sein eigenes persönliches Bewusstsein zurückgewiesen, folglich auch an seine eigene Schuld oder Mitschuld gemahnt werden muss. Diese und ähnliche Bedenken führen also zu einer Casuistik, der ältesten, welche diese Literatur darbietet.

Zum Belege halte ich mich an die beiden unter des Basilius Namen überlieferten, wahrscheinlich später entstandenen Sammlungen: Regulae fusius et brevius tractatae, Opp. II, p. 335 sqq. Garn., ein überaus merkwürdiges Actenstück. In der ersten Sammlung werden die nothwendigen Gelübde der Abwendung von weltlicher Sorge, von eigenem Besitz, Wohlleben und Familie an die Spitze gestellt, hierauf folgt eine pädagogische Anleitung. Gewöhnung und Entwöhnung sind die Hülfskräfte, welche in langer Zeit auch das Schwere ermöglichen; durch sie wird das frühere Leben in die Ferne gerückt, das neue befestigt und natürlich gemacht; — *ἔθος γὰρ διὰ μακροῦ χρόνου βεβαιωθὲν φύσεως ἰσχὺν λαμβάνει.* Uebung soll über die Schwierig-

keiten Herr werden, daher das *γυμνάσιον σιωπῆς*. Die Sünde muss schwinden, wenn ihr die Nahrung entzogen wird. Zu der Menge der negativen Vorschriften tritt die Pflege der Gottesliebe als positives Gegenstück. Es stimmt ganz mit der griechischen Ansicht überein, wenn die sittliche Heilmethode nach der Analogie leiblicher Curen veranschaulicht wird; die ärztliche Kunst gehört selber zu den für Mönche empfehlenswerthen Beschäftigungen. Reg. fusius tract. 6. 17. 19. 46, p. 360. 393. Wenn übrigens die Zugänge der Welt abgeschnitten werden und selbst das Reisen wie die Berührung mit dem andern Geschlecht Bedingungen unterliegt: so soll doch echt orientalisch die Gastfreundschaft wie eine einladende Verkehrspforte stets offen stehen. — In den kürzeren Regeln, die einer bunten Zusammenstellung gleichen, nehmen die biblischen Definitionen einen grossen Raum ein. Man soll wissen, was *ἔρις, ἐρίθεια, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, λογικὴ λατρεία, ἄρτος ἐπιούσιος, ἀνθρωπάρεσκος, πικρία, θυμός, ὀργή, φιλαυτός, γογγυσμός, περπερεύεσθαι, παροξυσμός, ῥακά* bedeuten. An solchen Worten bildet sich die Mönchssprache, in die dann auch noch andere Ausdrücke wie *μέριμνα βιωτική*, falsche Lebenssorge aufgenommen werden. Die allgemeine Gemüthsbeschaffenheit heisst *διάθεσις*, für Tugend ist *ἀρετή* ganz geläufig, während das schon vollbrachte Sittliche mit dem stoischen *κατόρθωμα* ausgedrückt wird. — Die ältere, in mehrere Sprachen übergegangene Regel des Pachomius (Cod. regul. monast. ed. Holsten. I, p. 22. cf. p. 65. 115) unterscheidet sich dadurch, dass sie, ohne geistige Angelegenheiten einzumischen, nur die Haus-, Tages-, Kleider- und Speiseordnung, diese aber sowie das ganze Betragen in einer überladenden Menge von Einzelnheiten umfasst. Ueber eine Regel des Makarius handelt Schroeckh, K. G. VIII, S. 337. Fragsammlungen exegetischer, dogmatischer, moralischer und casuistischer Art finden sich jedoch noch anderweitig; dahin gehören die „Fragen an die Rechtgläubigen“ unter Justin's d. M. Schriften, aus dem fünften Jahrhundert, Aehnliches unter Augustin's Namen aufbewahrt.

§ 53. Anleitung zur Vollkommenheit.

Die Schriftsteller dieser Gattung sehen einander ähnlich, doch gestattete ihr gemeinsames Thema auch individuelle Abweichungen, es konnte bald praktischer verstanden, bald in's Mystische und Contemplative gewendet und mit philosophischen Anklängen verknüpft werden. Basilius lässt seine praktische Lebensansicht überall durchfühlen, er will das mönchische Princip jeder Ueber-

schreitung des Maasses (ἀμετρία) entgegenstellen, selbst also nicht zum Uebermaass treiben. Nicht der Leib selber ist das Uebel der Menschennatur, sondern nur sofern er der Sitz leidentlicher Affectionen und begehrlicher Anwandelungen geworden ist, welche die Entfaltung zu der wahren Schönheit des göttlichen Ebenbildes hemmen. Wie also der Täufling unbekleidet zum Becken tritt: so soll auch der Asket das unsaubere Gewand des gewöhnlichen Weltstoffes abwerfen, um eines Wandels in der Gottgemeinschaft fähig zu werden. Mit der Pflicht der Jungfräulichkeit (κατόρθωμα παρθενίας) aber ist nicht allein die Zurückziehung von geschlechtlichem Umgange gemeint, welche nur als Hülfsmittel dienen soll, sondern die allseitige Lauterkeit eines von Regungen des Zornes und Hasses, der Eifersucht und Eitelkeit nicht mehr beunruhigten Sinnes.

Ein zweiter Sprecher, Makarius der Aegypter († um 390), zu unterscheiden von einem gleichnamigen, etwas später lebenden Alexandriner, wollte auf den öffentlichen Schauplatz nur wie aus weiter Entfernung hinblicken. Seine Abhandlungen und Homilieen beschreiben die Erfolge einer Seelenbewahrung (φυλάσσειν τὴν ψυχήν), wie sie nicht ohne Weiteres verliehen wird, sondern erst auf dem schweren Pfade der Uebung gelingt. Der Mensch bedarf zunächst der Heilung, wenn er zur Heiligung fortschreiten will; eine verderbliche Welt hat ihn körperlich angetastet und geistig mit einem Netze verführerischer Vorstellungen (λογισμοί) umstellt. Fasten, Wachen, Zurückziehung, Gebet dienen als erstes unentbehrliches Vehikel, mit ihrer Hülfe wird Erfüllung der höchsten Gebote Christi ermöglicht, die Demuth und Sanftmuth im Herzen gegründet. Während nach Aussen hin Brüderlichkeit der Gesinnung und verzeihende Liebe schon vorherrschen, mag der Kampf mit inneren Anfechtungen (κρυπτὸς ἀγών) noch fortdauern; es ist möglich, die Sünde niederzukämpfen, wenn auch nicht sie ganz zu vernichten. Ausdauer und Unterscheidungsvermögen, ὑπομονή und διάκρισις, bedingen den Fortschritt. An diese Vorstufen sittlicher Apathie (μέτρον ἀπαθείας) sollen sich sodann noch höhere Staffeln der Denkthätigkeit oder der Einsicht (σύνεσις, γνῶσις) anschliessen. Das Ziel ist Erhebung über den

niedrigen irdischen Dunstkreis, Abklärung des Gemüths, in welchem sich zuletzt eine übersinnliche Wesenheit abspiegelt, Empfindung und Geschmack des Göttlichen (γεῦσις τοῦ θεοῦ). Der ganze Process beginnt also asketisch und endigt contemplativ und mystisch. Hiernach soll die mönchische Geistes- und Seelenbildung hauptsächlich in der Richtung von Unten herauf verstanden werden. Das Irdische dient als karger Boden, das Geistige strebt aufwärts, der Aether des Lichts fordert zum Wachsthum auf. Der Weg dahin wird bereitet mit Hülfe eines fernhaltenden Schutzes oder auch einer willensstarken Gegenwehr; Diät und Kampf theilen sich in die Ueberwindung der Schwierigkeiten, und alle Stadien werden an christliche Namen angeknüpft. Sichtlich hat die Vorstellung des göttlichen Ebenbildes auf die Anschauungsweise eingewirkt; allein es ist nicht der Gott einer allseitig segnenden Verwaltung, sondern nur der in sich selbst harmonische und selige Gott, welcher sich in dem Gemüth der Vollkommenheit abbilden soll. Die Gottesliebe nöthigt sie allerdings auch zu den Pflichten der Nächstenliebe, aber auch diese hat mehr den Zweck, die Selbstsucht zu verbannen, nicht den andern einer gemeinnützigen Thätigkeit.

Eine strengere Gedankenfolge und selbst einen Anflug philosophischer Bildung bemerken wir in den Erklärungen des Evagrius, eines seiner Zeit († nach 400) höchst angesehenen Mönchs und, wie gesagt wird, eines Schülers des Makarius. Der Glaube, sagt er, empfängt aus der Gottesfurcht seine Stärke, diese aus der Enthaltsamkeit, welche selbst wieder durch Hoffnung und Ausdauer befestigt wird. Aus diesen Quellen entspringt die Apathie, deren Erzeugniss die Liebe ist, diese aber ist selber die Pforte einer Erkenntniss, durch welche wir weiterhin zur Theologie und zur Glückseligkeit geführt werden. Abermals also eine Stufenleiter, die dann ausführlich erläutert wird, denn Evagrius will beweisen, dass die mönchische Vervollkommnung alle diese Gebiete zu durchmessen hat, aber auch den ganzen inneren Menschen erfüllt und befriedigt. Das Himmelreich selber besteht in der Affectlosigkeit, welche alle Hemmungen des Geisteslebens hinwegnimmt; mag also auch das religiöse Wissen

auf dem gewöhnlichen Wege erworben werden: so macht es doch erst die richtige Seelenverfassung zu unserem Eigenthum; der Schriftsteller denkt also bei dieser an einen Zustand, welcher den Geist befähigt, das Wesen der Dinge, der sichtbaren und unsichtbaren rein auf sich wirken zu lassen ohne Zutritt eines störenden Affects. Wie aber gelangen wir dahin? abermals nur durch Enthaltung und Abwehr des Störenden. Einfaches Brodt statt vieler Speisen stimmt zur Dankbarkeit; weltliche Sorgen verwirren, Flucht vor ihnen leitet in eine sichere und selbst für den Dämon der Traurigkeit (*λύπη*) unzugängliche Burg. Zorn und Begierde, die beiden Erzfeinde der Tugend, erhalten das Gemüth in dauernder Erschütterung, es kann dem Stumpfsinn (*ἀκηδία*) verfallen, welcher die Seele zerreisst wie der Hund den Leichnam, es muss sich diesen Anfällen entziehen. Nach allen Seiten umdrängen uns trübende Wolken, wie glücklich also, diesem Bereiche entrückt zu werden, *γλυκεῖα ἡ ἀναχώρησις*! Wer auf die stets mit leidenschaftlicher Erregung verflochtenen Welterfahrungen zurückblickt, hat den Kampf hinter sich, nur das Gedächtniss bleibt als Gegenstand der Betrachtung stehen. Evagrius setzt hier voraus, dass der Mönch das Leben, welchem er entflohen ist, zuvor gekostet haben muss; er will ihn ja einem Geretteten vergleichen, welcher vom sicheren Felsen herab den Wellen, die er selbst empfunden, mit beruhigten Blicken zuschaut. Allein die in diesem Uebergange liegende Gefahr liess sich doch nur absperren, nicht beseitigen. Der Verfasser bemerkt selbst, dass in der Welt mit Dingen (*πράγματα*), in der Einsamkeit mit Vorstellungen und Gedankenbildern (*λογισμοί*) gehandelt werde; diese sind es also, die dem Eremiten nachschleichend, gespenstisch in seine Zelle hineinlugen, durch sie wird auch das Vergangene wieder gegenwärtig, Dämonen haben sich in ihre Gestalt gekleidet. Durch diese offen ausgesprochene Wendung wird die vermeintliche Seelenstille wieder höchst zweifelhaft gemacht, und es drängt sich die Frage auf, ob es nicht leichter sei, mit Wirklichkeiten zu verkehren als mit versucherischen Hallucinationen, wie sie bekanntlich auch Hieronymus stark genug bezeugt. Bekennt doch selbst Basilius: „verlassen habe

ich den Aufenthalt in der Stadt als die Quelle von vielem Schlechten, mich selbst aber konnte ich nicht verlassen".

Aehnliche Gedanken begegnen uns in den Schriften des Marcus Eremita (um 400), des Abtes Nilus (450) und des späteren Johannes Climacus (um 560). Von Allen wird der negative Schritt der Lossagung vorangestellt. An der Stetigkeit des Gottesbewusstseins soll das Gemüth emporwachsen, es soll durch Reue gebeugt, durch Thränen erweicht, durch Schweigen von der Eitelkeit befreit werden; dann bildet sich in ihm ein feineres Unterscheidungsvermögen für alles Gute (*διάκρισις*), und diese letztere Abklärung macht ihn dem Urbild der höchsten göttlichen Ruhe ähnlich. Bei häufiger Wiederholung mussten diese Vorhaltungen eintönig und bei sentimentaler Stimmung unfruchtbar werden; und wer nach solchem Schema sich mönchisch vervollkommnen wollte, hatte zwar viel aufzugeben, zu erleiden und Einiges zu erfahren, aber zu schaffen brauchte er wenig. Nur bei Nilus finden sich kräftigere, auch zum Handeln anspornende Sentenzen.

Von Basilius ist der Ausspruch Ep. 2 bekannt: *κατέλιπον μὲν τὰς ἐν ἄστει διατριβὰς ὡς μυρίων κακῶν ἀφορμὰς, ἐμαυτὸν δὲ οὔπω ἀπολιπεῖν ἠδυνήθην. — ὥστε οὐδὲν μέγα τῆς ἐρημίας ἀπωνάμεθα ταύτης,* womit er sich gegen die bloss anachoretische Lebensform erklärt. Seine asketischen Abhandlungen s. Opp. II, p. 318. III, 589. De virginitate. Ep. 14, ibid. p. 93. Macarii Aegyptii Opp. ed. Pritius, Lips. 1714. Gallandi, Bibl. Patr. VII, p. 162 sqq. 169. 210, De custodia cordis, de patientia et discretione, de elevatione mentis etc. — Isaiae Abbatis Capitula de religiosa exercitatione et quiete. — Evagrii Scitensis monachi capitula practica ad Anatolium, Gallandi, VII, 553 sqq. *τὴν πίστιν βεβαιοῖ ὁ φόβος ὁ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινῆ ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπὶς, ἀφ᾽ ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς, ἣν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης. — πέρας πρακτικῆς ἀγάπη, γνώσεως δὲ θεολογία, ἀρχαὶ δὲ ἑκατέρων πίστις καὶ φυσικὴ θεωρία.* Den Leib von der Seele zu trennen, heisst es p. 557, ist allein des Schöpfers Sache, das Umgekehrte aber, die Seele vom Leibe abzulösen, vermag auch der Mensch, wenn er nach der Tugend trachtet. Das einsame Leben, sagen unsere Väter, hat diese Kraft, es ist eine Beherzigung des Todes, eine Zurückziehung aus den körperlichen Schranken. Das Seelenleben wird von mancherlei Dämonen

bedroht; einige tasten es von der leidentlichen Seite an und werden die Widersacher der praktischen Tugend, andere schädigen die Denkthätigkeit, es sind die Feinde aller Wahrheit und Gegner der Theorie. Im Folgenden hält sich Evagrius noch bestimmter an das Schema der klassischen Psychologie. Nach unserem weisen Lehrer, sagt er, giebt es drei psychische Factoren; versetzt man die Tugend in den denkenden Bestandtheil (*διανοητικόν*): so heisst sie *φρόνησις, σύνεσις, σοφία*; denkt man sie als den begehrlichen (*ἐπιθυμητικόν*): dann wirkt sie als *σωφροσύνη, ἀγάπη* und *ἐγκράτεια*; wenn aber als den wollenden und vordringenden: dann erscheint sie als *ἀνδρεία* und *ὑπομονή*; die Gerechtigkeit aber erstreckt sich auf das Ganze der Seelenfunktionen. Anderwärts findet sich die gute Sentenz, Jedermann solle gerüstet sein, schon am folgenden Tage zu sterben, seinen Leib aber dergestalt gebrauchen, als werde er noch viele Jahre leben; durch das Erstere werde der Trübsinn gebannt, durch das Andere der Körper auf das richtige Maass der Enthaltsamkeit gesetzt und gesund erhalten. Solche Rathschläge verdienten allerdings auch von Anderen ausserhalb dieses Kreises vernommen zu werden. S. Gallandi, l. c. p. 562. Socr. H. e. IV, 33.

Marci Eremitae De lege spirituali, Orthodoxographa ed. Herold, Bas. 1555. Nili episcopi capita ed. Mich. Neander, p. 10sqq., dazu Neander, Der h. Chrysostomus, II, S. 326. Joh. Climaci ed. Rader, Par. 1633.

§ 54. Lobpreisungen.

Die Wunder mönchischer Selbst- und Weltüberwindung, wie sie Palladius in der Historia Lausiaca und Theodoret in der Historia religiosa beschrieben und mit allen Zuthaten der Sage ausgeschmückt haben, versetzten Laien und Kleriker in Erstaunen, gerade das Grelle ihrer Erscheinung reizte zu ausschweifenden Lobsprüchen. In ihrer Armuth besitzen die Mönche den Reichthum, in ihrer Unscheinbarkeit die rechte Ehre, in ihrer Kinderlosigkeit sind sie die Fruchtbaren, die Gesättigten ohne Schwelgerei, die wahren Bettler des Himmelreichs, die Fleischlosen im Fleisch, — so preist sie Gregor von Nazianz. Noch kühner, aber im Anschluss an eine stoische Sentenz rief nachher Chrysostomus aus: Der Mönch ist der wahre König, denn als Herr über sich selbst wird er freier, unanfechtbarer, glücklicher und vermöge der geistigen Wohlthaten, die er zu spenden vermag, auch freigebiger als jeder andere

Fürst. Als daher um 383 Antiochien durch eine starke mönchische Auswanderung beunruhigt wurde, als man die meist jugendlichen Flüchtlinge streng behandelte, gefangen setzte oder zum Militärdienst nöthigte, da legte sich derselbe Chrysostomus mit weit ausholender und volltöniger Beredtsamkeit in's Mittel. Zuerst den heidnischen, dann den christlichen Eltern machte er Vorstellungen; Niemand dürfe sich beklagen, Alle sollten einräumen, dass ihre Söhne in ihrer klösterlichen Einsamkeit weit mehr gefunden, als sie in der Stadt verlassen, dass sie dem städtischen Gewühl und Lasterleben entweichend das bessere Theil erwählt und den befleckten Namen der Tugend wieder zu Ehren gebracht hätten; ja er wagte es sogar, dem Mangel an Unterricht, welcher die gewöhnliche Folge einer so frühzeitigen Herausziehung aus den grösseren Verbindungen sein musste, das Wort zu reden. Nicht Alle waren in gleichem Grade berauscht, Chrysostomus selbst musste anderwärts doch wieder den Priester über den Mönch stellen, weil er mehr leistet als dieser. Einige bemühten sich, in einem edleren Sinne Vertreter und Vertheidiger, nicht blinde Lobredner ihres Standes zu sein, besonders Isidor, Abt von Pelusium, der Zeitgenosse und theilnehmende Zuschauer des Nestorianischen Streits (um 440), der in Hunderten von Briefen auf weite Kreise wirkte. Auch er nennt den Mönchsstand die wahre Bürgerschaft des Gottesreichs, er wollte ihn aus dem betäubenden Geräusch des öffentlichen Treibens herausziehen und von den Gefahren der Disputirsucht und den schädlichen Einflüssen der heidnischen Wissenschaft fernhalten als eine Pflegestätte der Sanftmuth, Ausdauer und Gemüthsruhe. Nicht der lange Rock und Bart machen den „Philosophen“ aus, sondern die Erhebung über die Leidenschaft und den Geiz, die Gewöhnung an ein Maass des Genusses, welches zwischen Atonie und Asotie die Mitte hält (*λιτότης*), die Bereitwilligkeit, den steilen Pfad zum Gipfel der Vollkommenheit zu erklimmen. Wer also unsere Frugalität rühmt, soll sie auch in den Dienst der Tugend stellen.

Greg. Naz. Orat. XII, p. 191. XXVI, p. 243. Par. 1608. Chrysost. Adv. oppugnatores vitae mon. libri III, Opp. I, p. 53. 55. 69. 93. Ejusd.

De comparatione regis et monachi, p. 116. Ejusd. De sacerd. VI, p. 426. Montf. — Isidor von Pelusium äussert sich vielfach, z. B. Ep. lib. I, 92. *φιλοσοφία ἀποστρέψεται θόρυβον καὶ γυμνασία μοναχικὴ ἔξω κατορθοῦται συγχύσεως.* I, 110. *ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχική ἐστι πολιτεία οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει μετέωρα δὲ φρονοῦσα καὶ ὑπερουράνια κατορθοῦται.* I, 220. *εἰ τοίνυν νομίμως ἐθέλομεν ἀθλεῖν καὶ σχήματι ἀκόμπῳ καὶ μονήρει σχολῇ καὶ ἀπαθείας ἀρετῇ καὶ ἡσυχίας φυλακῇ καὶ λιτότητι τροφῆς τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἀγωνισώμεθα.* I, 130. 62. 234. 278. 424.

§ 55. Resultat.

Aus diesen Zeugnissen ergiebt sich, dass der ganze Standpunkt ebensowohl der Erweiterung und Veredelung fähig war, wie er vielfach einer leeren Aeusserlichkeit verfiel. Das asketische Leben konnte für verschiedene Stimmungen und Gemüthslagen wohlthuend werden; es wirkte anziehend auf die Beschaulichen, demüthigend und reinigend auf die Leidenschaftlichen, heilend auf die Uebersättigten, — Alles auf Grund einer Entschliessung, welche durch Gewöhnung und strenge Beobachtung des Vorgeschriebenen aufrecht erhalten wurde. Auch war es unmöglich, Natur und Welt in gleichem Grade zu fliehen; der Genuss der ersteren entschädigte für den Verlust der weltlichen Güter, und seit Gregor von Nazianz mit seinem Freunde Basilius in der schönen Waldgegend von Pontus ein romantisches Asyl gefunden hatte, ist auch späterhin ein innigeres Naturgefühl durch die mönchischen Ansiedelungen gepflegt worden. Die tägliche Wiederkehr derselben Natureindrücke begünstigte die Stille des Gemüths und konnte das Band mit der einmal gewählten Heimath befestigen. Die asketisch-pädagogische Theorie dagegen bleibt sich auch unter den angegebenen Abweichungen wesentlich gleich. Sie kommt darauf hinaus, dass, wer vollkommen sein will, den leiblichen Bedarf verkürzen, den geistigen von den grösseren gesellschaftlichen Banden ablösen müsse, denn dadurch werde sein Geist rein, frei, ruhevoll und des höchsten Aufblicks fähig; Gebet und Andacht mögen ihm alsdann noch die idealsten Regionen der Gottesgemeinschaft erschliessen. Theilweise war dieser Gedanke nicht neu, denn schon Clemens

wollte ja den christlichen Gnostiker an der Apathie sowie an einer gewissen Kargheit der äusseren Lebensführung erkennen; hier aber werden die negativen Hülfsmittel methodisch vorangestellt. Der Process soll grade davon ausgehen, dass der Leib darbt, damit die Seele zur Sättigung gelange, und dass die irdische Sorge (*μέριμνα*) vergessen wird, um einer heiligen Sorglosigkeit Raum zu geben. Nun ist es aber gewiss, dass jene Entziehungen den Zutritt positiver und erhebender Geisteskräfte zwar erleichtern können, und darauf deutet die oft hervorgehobene *γυμνασία*, — aber darum noch nicht hervorbringen; der Mensch wächst noch nicht nach Oben, je nachdem er sich nach Unten und nach Aussen eindämmt; der Abzug nach der einen Seite verbürgt nicht die Steigerung nach der andern, und blosse Gradverhältnisse lassen sich nicht ohne Weiteres auf qualitative Differenzen, um die es sich hier handelt, umsetzen. Somit blieb dennoch in diesem asketischen Entwurf eine Täuschung zurück, welche selbst damals nur durch persönliche Tüchtigkeit Einzelner ausgeglichen werden konnte. Auch gelangen wir bei der Vergleichung dieser Mönchstugend mit der Werktagsgerechtigkeit der grossen Gemeinde immer zu dem Ergebniss, dass wenn Wenige als die Vollkommenen (*τέλειοι*, Jac. 1, 4 al.) hervorragen sollen, die grosse Mehrzahl auf eine halbgute Mittelmässigkeit herabgesetzt wird, bei welcher es dann um so mehr sein Bewenden haben wird. Der Perfectismus der Einen erhebt sich damit von Rechtswegen über den nur gesetzlichen Tugendgrad der Anderen. Ein Charakterzug aber giebt dennoch diesem schwankenden Bilde einen höheren Werth, es ist die entschiedene Verwerfung der Traurigkeit und des Trübsinns, die Empfehlung einer mit dem Todesgedanken verträglichen frommen Heiterkeit, die durch Andacht (*μνήμη τοῦ θεοῦ*) sich nur erquicken, nicht drücken lässt. Dieses Streben war in der That des Gottesreiches würdig, und theoretisch ist es auch nicht verloren gegangen. Damit hängt es zusammen, dass von der späteren Scholastik trotz aller gelegentlichen Empfehlungen einer gebeugten Stimmung dennoch die Freude (gaudium) als eine echt menschliche und christliche Gemüthsäusserung hingestellt wird,

Im Allgemeinen verdient das orientalische Mönchthum den Namen eines darstellenden, denn es wollte einer Idee den Ausdruck geben, weshalb denn auch die Mönche mit imponirenden Gestalten, Bergsteigern und aufstrebenden Säulen verglichen werden. Was es geleistet, ist von der ehrfurchtgebietenden Erscheinung, dem sanften tröstenden Wort und Rath Einiger ausgegangen, viel weniger von gemeinnützigen Verdiensten.

§ 56. Das Mönchthum im Abendlande.

Der Uebergang auf das occidentalische Gebiet versetzt uns in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts. Hier begegnete die neue christliche Lebensform anfangs grossen Hindernissen; das „Lob der Wüste“, wo die Blumen Christi sprossen, wo Last und Bedürfniss des Leibes nicht empfunden werden, dem Geist aber der Aufschwung zum Himmelreich offen steht, war, wie es von Hieronymus rhetorisch gefeiert wurde, viel zu überschwänglich, um sogleich Anklang zu finden, im Klerus wie im Volke erhoben sich Widersacher. Aber einmal ergriffen, gewann das Mönchthum in diesen Gegenden nach und nach einen dem Berufe der Wohlthätigkeit wie überhaupt den praktischen Zwecken angemesseneren Boden, denn es trat unter den Einfluss eines helleren Verstandes und lebhafteren Pflichtgefühls. Auf den beschaulichen „Philosophen“ folgte der nützlich Beschäftigte, der Schreibkundige, der unternehmende Wanderer, endlich der Lehrer und Gelehrte. Mit dem weit geringeren Naturzwang des Fastens verband sich die Strenge des Gelübdes und eine durchaus geregelte Lebensordnung. Aus dem naturwüchsigen, idealistischen, schwärmerischen Eremiten- und Cönobitenthum wurde ein der abendländischen Sitte sich anschliessendes und darum an der Culturarbeit in höherem Grade theilnehmendes Klosterleben. Dem Vorbilde des Antonius stellte sich das sagenhaft ausgeschmückte Wunderleben des Martin von Tours als völlig ebenbürtig zur Seite, ja dieser schien jenen zu überragen, denn er hatte die bischöfliche Würde erreicht. Und wenn es dem Martinus an gelehrten Kenntnissen gänzlich

fehlte: so war es andererseits dem Hieronymus gelungen, einen Kreis vornehmer Römerinnen für seine asketischen Interessen einzunehmen. Durch Gespräche und brieflichen Verkehr liessen sie sich in die Bibelkunde und in die Bedingungen christlicher Lebensführung, wie sie von Hieronymus verstanden wurden, einweihen. Es glich einer Bekehrung, wenn sie die Vorzüge und Vorurtheile ihres Standes dem ernsten Dienst der Selbstverleugnung und Wohlthätigkeit zum Opfer brachten; um so leichter konnten sie sich mit der allgemeinen Christenpflicht auch die besondere jungfräulicher Enthaltsamkeit aneignen wollen; aber der Vortheil einer feineren Sitte und höheren Geistesbildung begleiteten sie auf diesem Wege. Die Unwissenheit sollte also nicht für eine Zierde oder unvermeidliche Mitgabe ausgegeben werden; schon diese Vorzeichen deuten auf eine andere Zukunft.

Von des Hieronymus Schriften gehören hierher Ep. 22 und 14, De laude eremi, De custodia virginitatis etc. Ueber seinen Verkehr mit den Römischen Frauen Marcella, Asella, Melania, Eustochium u. A. s. Zöckler, Hieronymus, S. 109 ff. — Von Martinus sagt Sulpicius Severus De vita M. cp. 26: Nemo unquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem; unus idemque semper coelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens extra naturam hominis videbatur. Es soll bewiesen werden, dass er nicht gegen die ägyptischen Heiligen zurücksteht, und dieselbe Tendenz herrscht in Sulp. Sever. Dialogi de virtutibus monachorum orientalium, vgl. Dial. I, cp. 18.

§ 57. Johannes Cassianus.

Dennoch zeigt sich bei der Einführung der Klosterordnungen im Abendlande zunächst eine starke Abhängigkeit von den im Orient entwickelten asketischen Begriffen; Cassianus (gest. nach 432), der Schüler des Chrysostomus ist, der Helfer dieser Uebertragung, er blickt vielfach auf die ägyptischen Formen zurück, die aber in seinen Schriften noch sorgfältiger ausgeprägt werden.

Sein erstes Hauptwerk De coenobiorum institutione verbreitet sich über Kleidung und Stab, Wachen und Schlaf, Gebetshoren und Kniebeugung, Speise und Trank, Noviziat und Einübung der Neulinge, Beschäftigung und Musse, Unterordnung und Ge-

horsam, Zucht und Bestrafung; unter solchen Beobachtungen erst kann die Entsagung (abrenunciatio) zum dauernden Vollzuge kommen, und so allein findest du die Stufenleiter, welche ohne alle Mühe (sine ullo labore) zur höchsten Vollkommenheit führt. Der innere Cyklus beginnt abermals mit der Gottesfurcht und mit dem Schmerzgefühl der Busse, welches sie zur Folge hat; aus dieser soll dann Entblössung und Verzichtleistung auf die Weltgüter hervorgehen. Diese Nacktheit erzeugt Demuth, die Demuth wird zur Abtödtung der eigenen Willenstriebe, die Fehler werden entwurzelt, die sittlichen Kräfte gewinnen Raum, bis endlich apostolische Liebe und Herzensreinheit einen vollendenden Abschluss bilden. So lautet, fast wie wir es schon kennen, das allgemeine asketische Tugendbrevier; die Genauigkeit, mit welcher diese Funktionen in einander greifen, gehört zur Sache und sichert den Erfolg, aber wie gross sind auch die Gefahren! Die Sünde ist vielgestaltig, acht Hauptfehler hemmen und erschweren jeden Fortschritt: gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia. Es gilt also einen Olympischen Kampf (certamen Olympiacum), und da der Mönch auf dem geistigen Schauplatz nicht obsiegen wird, ehe er nicht der fleischlichen Schwierigkeiten Herr geworden: so werden ihm nunmehr auch Fasten und Bändigung der Sinnenlust zur besonderen Pflicht gemacht; die Mässigung des Genusses soll also nicht als Selbstzweck, nur als Bedingung und Hülfsmittel geistiger Selbstbeherrschung betrachtet werden (lib. V., cp. 17). Der Verfasser bleibt im Bilde, indem er den Athleten bei allen weiteren Anfechtungen begleitet, immer von der Voraussetzung aus, dass jede Hauptsünde die ganze Tugend verhindert, dass sie also auch für sich niedergeworfen werden muss. Und stets fordert sie ihr volles Gegentheil in die Schranken, es muss eine völlige Entblössung sein, die es mit der Geldsucht aufzunehmen vermag. Bald wird dabei der Schüler auf das Aufgebot eigener Kräfte, bald auf die Hülfe des göttlichen Geistes und auf den Rath der Vorgesetzten verwiesen. Wenn Ueppigkeit, Eitelkeit, Ruhmsucht aus der Wurzel der Selbstsucht hergeleitet werden: so erscheinen Traurigkeit und Trübsinn als tiefstes sittliches

Seelenleiden; denn es war damals schon soweit gekommen, dass diese Acedia (ἀκηδία) einer förmlichen psychiatrischen Beobachtung unterzogen wurde. Cassian schildert sie als gänzliche geistige und körperliche Erschlaffung und Abgestandenheit, als Missfallen an allem Thun und Lassen, Unzufriedenheit mit Gott und der Welt und dem eigenen Dasein, ein Zustand, der einem intermittirenden Fieber ähnlich, zu gewissen Stunden des Nachmittags einzutreten pflege und am Abend nachlasse. Dies waren offenbare Symptome einer physischen Erkrankung, und doch entschloss man sich nicht, von der bloss moralischen Behandlung und Verurtheilung abzulassen (lib. X., cp. 2).

In dem zweiten ausführlicheren Hauptwerk Collationes beschäftigt sich Cassian vorzugsweise mit dem inneren Gange mönchischer Gemüthsbildung und deren Schutzmitteln. Maria neben der Martha tritt als Vorbild voran, Johannes der Täufer als der Anfänger. Weltlicher und mönchischer Sinn verhalten sich zu einander wie Erregung und Ruhe (tranquillitas animae). Der Erfahrung nach bleibt das menschliche Herz nicht auf gleicher Linie, sittliche Bestrebungen haben keine Dauer, es scheint unmöglich, dass der irdische Mensch stetig in der Betrachtung Gottes und der geistlichen Dinge verharre, und doch ist daran Alles gelegen, dass die ungleichartigen Menschengedanken, in welchen Regungen bald des bösen Feindes bald der selbstischen Begierde auftauchen, in der einen gottgemässen Richtung festgebannt werden. Soll es gelingen: so muss ein Kanon der Erkenntniss im Bewusstsein aufgerichtet sein, ein sittliches Unterscheidungsvermögen, welches voranleuchtend Wahn und Täuschung zerstreut und den Fehlgriffen vorbeugt. Dieses Werkzeug ist also vorzugsweise intellectueller Art; erst mit dieser Urtheilskraft (διάκρισις) ausgerüstet will Cassian seinen Schüler auf den richtigen Boden erhoben sehen. Der mönchische Beruf, in welchen er nunmehr eintreten darf, eröffnet sich mit einer dreifachen Entsagung; weltliche Besitzthümer, sinnliche Begierden und sichtbare oder gegenwärtige Interessen sollen aufgegeben und mit ewigen Gütern vertauscht werden, die Abwendung nach der einen Seite wird zum Empfang und zum Ergreifen nach der andern.

Die Entscheidung ist getroffen, aber die Gefahr des Rückfalls noch keineswegs überwunden, die vielmehr in allen Gestalten wiederkehrt. Nur die Tugend ist gut, nur die Sünde ist böse, aber sie haben noch ein Drittes und Mittleres zwischen sich, welches auch nachdem es sich jener schon angeschlossen, nur allzuleicht der letzteren wieder zufällt. Der höchst bewegliche Menschengeist (*νοῦς ἀεὶ κινητός, πολυκινητός*) gleicht einem flüssigen Element, welches unter tausend Wallungen und Ablenkungen nur mit grosser Schwierigkeit das ihm bestimmte Bette findet. Ein Wald von Hindernissen und Versuchungen umgiebt uns, wer ihn aber glücklich durchschreitet, der gleicht dem Geübten, welcher sich aller Glieder mit gleicher Fertigkeit bedient, er ist, wie Cassian mit einem geistreichen griechischen Ausdruck hinzufügt, ein *ἀμφοτεροδέξιος* (*τὴν ἀρετήν*, s. Steph. Lex. Collatt. VI, cp. 10. 17). Der Schriftsteller verwendet auf die Schilderung der streitenden Gewalten grosse Sorgfalt, und er hält daran fest, dass die Sünde nicht zwingend wirkt, noch überhaupt der Schöpfung als solcher angehört, sondern erst innerhalb der menschlichen Willensthätigkeit ihr Dasein empfängt. In diesen allgemeinen Erwägungen werden alle Erklärungsgründe der sittlichen Ohnmacht, aber auch alle Hülfsmittel der Besserung in Rechnung gebracht. Die Sünde stammt von Aussen und von Innen; wenn die grössere Schuld zuweilen auf das Andringen dämonischer Mächte gehäuft und dann doch wieder die crapula und ebrietas als die Last bezeichnet wird, welche die Seele, um geflügelt emporzusteigen, nothwendig von sich werfen muss (Coll. IX, cp. 4. 5): so geht die Meinung dahin: dass von dem Antheil der menschlichen Freiheit niemals abgesehen werden darf. Und ähnlich begegnen sich auf der andern Seite zweierlei Kräfte, es ist ein Synergismus, in welchem sittliche Selbstbethätigung und Anregung des göttlichen Geistes zusammenlaufen. Man wolle nicht vergessen, dass die Mönchsschriftseller überhaupt, wie sie die Sünde nicht ohne Weiteres dem Satan zuschoben: so auch nicht alle Fortschritte im Guten aus göttlicher Einwirkung herleiten wollten; ihr ganzer Standpunkt nöthigte sie, den Menschen bei seiner Selbstkraft und Selbstverantwortlichkeit zu

fassen. Ebenso verhält sich auch Cassian, auch er wendet sich an die immer noch vorhandene Empfänglichkeit und Freiheit der Bewegung, aber er begnügt sich nicht damit; der Werth und die Nothwendigkeit eines göttlichen Beistandes gehört gleichfalls zu seiner Ueberzeugung, wenn auch die Grenzen dieser doppelten Wirksamkeit nur ungefähr von ihm angegeben werden. Grossentheils hat sein Vortrag einen moralisch-technischen Charakter, es ist eine Gymnastik auf sittlichem Boden, wozu er anleitet, dann aber lässt er auch religiöse Eindrücke in die Seele eintreten. Daher wird verheissen, dass sich dem Asketen in seiner Noth auch rettende Arme aufthun; das Gebet leitet ihn zu einer gottähnlichen Duldung, welche es leicht macht, selbst den Feind zu lieben. Der Drang der Begierde lässt nach, der keusche Sinn erstarkt, die Wirkung ist Heiterkeit. Aber alle diese Erfolge gehen unter der Obhut einer Gnade vor sich, welche der Schwäche der Willensfreiheit aufhilft und selbst durch Prüfungen beruft und anregt (Coll. XIII, cp. 10 sqq.).

Kürzlich sei hinzugefügt, dass demnächst auch die Früchte der Erkenntniss und des Schriftstudiums, der Einfluss der Sacramente, die Wichtigkeit der Arbeit, die Freundschaft als sittliches Bildungsmittel und die Vorzüge des Cönobitenlebens vor der blossen Einsamkeit zur Sprache kommen. Die letzten Bücher (XXIII. XXIV) handeln von der Abtödtung (mortificatio, *νέκρωσις*, 2. Kor. 4, 10) und beschreiben einen Zustand, wo das Gesetz der Sünde gebrochen ist, wenngleich der Paulinische Ausspruch von dem velle bonum et agere malum (Röm. 7, 19) noch nicht alle Bedeutung verloren hat.

Cassianus ist allbekannt als griechisch gebildeter Vertreter des Semipelagianismus und Gegner Augustin's, aber bedeutender wird er als erster Führer und Darsteller des Klosterlebens und seiner Mittel, Formen und Zwecke im Abendlande. Dass er von schon gegebenen Grundgedanken ausging, beweist der obige Ueberblick, aber er hat das Erlernte selbständig verarbeitet und ist den griechischen und orientalischen Vorgängern an Reichthum pädagogischer und psychologischer Beobachtungen überlegen. Welchen Einfluss er auf die Folgezeit übte, erhellt aus dem Commentar des Alard Gazäus in den späteren Ausgaben, Francof. 1722. Lips. 1733. — In dem älteren Werk De coeno-

biorum institutis, um 417 verfasst, wird der Stufengang der Vollkommenheit IV, 43 so angegeben: Principium nostrae salutis sapientiaeque secundum scripturas timor domini est. De timore domini nascitur compunctio salutaris. De compunctione cordis procedit abrenunciatio, i. e. nuditas et contemptus omnium facultatum. De nuditate humilitas procreatur, de humilitate mortificatio voluntatum generatur. Mortificatione voluntatum exstirpantur atque marcescunt universa vitia. Expulsione vitiorum virtutes fructificant atque succrescunt. Pullulatione virtutum puritas cordis acquiritur. Puritate cordis apostolicae caritatis perfectio (*τὸ τέλειον*, Matth. 19, 21. Jac. 1, 4) possidetur. Weiter also führt dieser Climax nicht, von Steigerungen in's Mystische wird abgesehen; übrigens aber wird abermals vorausgesetzt, dass sich diese Stadien methodisch von einander ablösen lassen, also die Austreibung des Schlechten eine Arbeit für sich sei, die dazu diene, den guten Kräften erst freies Feld zu schaffen. Enthaltsamkeit im Essen bleibt bedingend und unentbehrlich, weil die fleischliche Selbstbeherrschung von der geistigen, nicht diese von jener nachgeahmt werden soll; doch bemüht sich Cassian, der Uebertreibung auszuweichen, er sucht die Gefahr in der Begehrlichkeit, sowie er auch bemerkt, dass man am Gelde hängen könne, ohne es zu besitzen. Die uns meist schon bekannten Hauptsünden bilden jetzt eine Reihe von acht Fehlern, und ausser ihnen wird V, cp. 29 noch das vitium detractionis genannt, dem wir noch später begegnen werden. — Die weit interessanteren dialogisch gearbeiteten Collationes verfolgen den langen Weg von der ersten Intention des Mönchs bis zu der Tugend des vollkommenen Christenmenschen, qui ambidexter figuraliter nuncupatur. Duabus namque partibus et ut ita dixerim manibus interiorem hominem nostrum subsistere pervidemus, nec quisquam sanctorum carere hac sinistra quam dicimus potest, sed in hoc virtus perfecta discernitur, si utramque in dexteram bene utendo convertat (VI, cp. 10). Der Verfasser benutzt die Erzählung Jud. 3, 2, aber schon Aristoteles Eth. V, 7 nennt den auf beiden Händen gleichmässig Geübten *ἀμφιδέξιος*; Gregor von Nazianz und Basilius brauchen diesen treffenden Ausdruck von höherer Vollkommenheit überhaupt, noch bestimmter Eustathius im moralischen Sinn: *ἀμφοτεροδέξιος τὴν ἀρετήν* (s. auch *ἀμφοτεροδύναμος* bei Stephanus). Aber kaum ist dieser Höhepunkt erreicht: so werden wir auf's Neue in eine Reihe innerer Conflicte, Reizungen, Anfechtungen, aber auch Hülfskräfte eingeführt, und der Darsteller besitzt die Geschicklichkeit, sich die unendliche Relativität des sittlichen Processes stets gegenwärtig zu erhalten. Nur den Zielpunkt der Apathie, die doch selbst eine liebevolle Wärme in sich tragen soll, behält er fest im Auge. Hier also die sündhafte und jeder Störung ausgesetzte mo-

bilitas animae, dort die tranquillitas als Gradheit, Stetigkeit und Ausdauer; zwischen ihnen dehnt sich der drangvolle Pfad aus, der bei jedem Schritt Gutes, Schlechtes und Mittleres (bona, mala et media) auftreten lässt. Und diese gegensätzlichen Kräfte berühren und durchkreuzen sich wieder dergestalt, dass dem Guten sogar eine nächste schädliche Folge anhaften kann, während die Sünden sich zwar gegenseitig Nahrung geben, aber auch sich selber strafen und eben dadurch sittliche Antriebe hervorlocken. Wie nothwendig also die moralische Diakrisis, ohne deren aufhellendes Urtheil wir in diesem Wirrsal rathlos bleiben würden! In dem ersten Theil dieses Werks hält sich der Schriftsteller meist an das sittliche Vermögen selber, während er nachher das Bedürfniss eines höheren Gnadenbeistandes ausführlich begründet. Vgl. Wiggers, Pragm. Gesch. des August. und Pelagian. II, S. 47 ff.

§ 58. Benedict.

Wenn Cassian's Schriften noch anf die orientalische Heimath des Mönchsgeistes zurückweisen: so stellt uns Benedict von Nursia († 543) durchaus auf einen andern Boden; er ist der vornehmste Gründer der abendländischen Klosterordnung. Seine berühmte, auf viele Jahrhunderte wirkende und in der That höchst achtungswerthe Regel (529) unterscheidet vier Arten der Zurückziehung von der Welt: die der Eremiten, der Sarabaiten oder Remoboth, die sich in kleinen Gruppen von wenigen Personen zuweilen ohne Vorstand und Vorschrift willkürlich verbündeten, der ganz ordnungslos und ohne feste Wohnsitze Herumstreifenden (gyrovagi) und endlich die der Cönobiten, d. h. die Mitglieder der klösterlich abgeschlossenen und monarchisch verwalteten Gemeinschaften. Diese vierte und letzte Form nennt Benedict die nützlichste, für dieses fortissimum genus soll seine Regel durch Aufstellung von 73 Vorschriften eine zweckmässige Richtschnur geben, und die Vorrede richtet sich an Alle, die auf eigenen Willen verzichtend, dem Herrn Christus als dem wahren König ihren Kriegsdienst (militia, *στρατεία*, 2. Kor. 10, 4. 1. Tim. 1, 18) zu weihen und dessen Schule zu verbreiten entschlossen sind. Das Kloster wird als für sich bestehende Anstalt gedacht, an der Spitze der Abt als der ebenso

verpflichtete wie berechtigte Leiter an Christi Statt, welchem es besser geziemt, durch Vorbild und Ermahnung als befehlsweise zu regieren; die Schaar der Brüder umgiebt ihn und darf für gewisse Fälle mit berathender Stimme an der Verwaltung Theil nehmen.

Hierauf folgt eine lange Reihe biblisch belegter Aussprüche, welche zusammen ein Mönchsevangelium darstellen, einen Inbegriff der Werkzeuge geistlicher Kunst (instrumenta artis spiritalis); denn darüber soll ja kein Zweifel sein, dass durch richtige Anwendung dieser Mittel das Himmelreich rascher und sicherer erobert wird als auf dem gewöhnlichen Wege. Die wesentliche innere Eigenschaft des Mönchs heisst abermals Demuth (humilitas), weshalb denn auch die Regel bei ihr und ihrer Auslegung und Gliederung am Längsten verweilt. Demuth und Selbsterniedrigung müssen auf Wort und Werk und Betragen des Mönchs vollständig übergehen, aber nicht für immer wird er von ihnen allein beherrscht, vielmehr bilden der Druck und die Scheu gerade den Uebergang zu einer freieren Gemüthsbeschaffenheit. Erhebung folgt auf die selbsterwählte Niedrigkeit; wen die Gottesfurcht erzogen, der wird sie zuletzt mit einem höheren Beweggrund vertauschen; dann bestimmt ihn nicht mehr der Schrecken der Hölle, sondern die Liebe Christi, die heilsame Gewohnheit und das Wohlgefallen an der Tugend. In dieser Richtung ist der Weg zur Vollkommenheit aufgethan, das Gute soll seine letzte Befriedigung in sich selbst und seinem eigenen Genuss finden. — Alle folgenden Bestimmungen betreffen die äussere Einrichtung, Verfassung, Tagesordnung, Unterhalt und Kost, Noviziat, Fremdenverkehr und Verhältniss zum geistlichen Stande. Die Disciplin ist streng, in anderen Dingen, besonders in Bezug auf Speise und Trank, hat das omnia mensurate fiant dem Benedict die Feder geführt. In der Verordnung, dass kein Mönch sich erlauben solle, einen Anderen innerhalb des Klosters selber zu vertheidigen (cp. 69), wodurch Gönnerschaft und Parteiung verhütet werden sollten, und in der anderen, welche den bitteren Eifer untersagt, den heilsamen Wetteifer aber freigiebt (cp. 72), ist der praktische Verstand des

Urhebers von jeher erkannt worden. Noch bedeutender ist der Ausspruch cp. 48: Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina. Damit ist die Tagesordnung im Allgemeinen bezeichnet, der leeren oder träumerischen Gedankenmusse wird das Recht abgesprochen. Mit diesen goldenen Worten scheidet sich die Benedictinerregel von der zweideutigen Anpreisung der griechisch-orientalischen ἡσυχία und ἀπάθεια, sie fordert mehr Thätigkeit bei weniger Abstinenz und „Philosophie“. Die Handarbeit (labor manuum), welche Benedict neben der Schriftlesung vorschreibt, konnte auch auf geistige Stoffe übertragen werden, und damit war ein Faden angeknüpft, welcher das Culturleben der Jahrhunderte wirksam begleiten sollte.

Für das Verständniss der sittlichen Grundrichtung ist der Artikel cp. 8 de humilitate der wichtigste. Die Aneignung der Demuth vertheilt sich unter zwölf Grade und nimmt mit den Worten, inclinato sit semper capite, defixis in terram aspectibus, reum se omni hora peccatis suis existimans, ein kopfhängerisches Gepräge an; erst die Schlussworte: incipiet custodire non jam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa et delectatione virtutum, — beweisen, dass nach der Absicht des Stifters innerhalb dieses gedrückten Wesens dennoch eine reine und durch Gewöhnung befestigte Freude am Guten die Oberhand gewinnen sollte. Der Text der Regel findet sich bei Lucas Holstenius I, p. 111, dazu Martene, Comment. in regulam Benedicti, Par. 1690. Gieseler, K. G. I, 2, S. 419.

§ 59. Cassiodor.

Mit lebhaften Farben hat Cassiodor, († nach 560), der hochverdiente Eröffner eines literarisch beschäftigten Mönchthums, das Bild des Klosterlebens entworfen. Idyllisches Wohlgefühl und williger Gehorsam lassen das Zwangsmässige dieses Zustandes zurücktreten, im Innern wächst die geistige Empfänglichkeit und mit ihr auch die Fähigkeit zu einem liebevollen Einfluss nach Aussen. Die Mönche, sagt Cassiodor, gleichen den Vögeln, die nach Psalm 103 in den Zweigen der Cedern des Libanon nisten. Mitten unter den Besitzungen der Vornehmen bereiten sie dem „himmlischen Leben eine

Freistätte“, ein lieblicher Garten voll von Fruchtbäumen der Tugenden umgiebt sie. Hart gegen sich selbst, mitfühlend für fremdes Leid überwinden sie als die Kriegsschaar Christi ihre Feinde durch Geduld statt des Widerstandes; denn mit sich hat Jeder zu kämpfen, indem er den gegenseitigen Hader der Welt überlässt. Statt der blossen Kasteiung wird eine ruhige Stimmung, ja eine Leichtigkeit in der Erfüllung der übernommenen Pflichten gefordert. Dieser Auffassung sollte nun auch die Anlage und Einrichtung des Klosters Vivarium entsprechen. In frischen Worten empfiehlt Cassiodor den Seinigen eine vielseitige Wohlthätigkeit zum Segen der Fremden, Nothleidenden und Trauernden, auch Ackerbauer sollen von ihnen lernen. Aber damit nicht genug; wie sie durch die Pflicht der Krankenpflege auf Hippokrates und Galen, durch Agricultur auf Columella hingewiesen werden: so sollen sie überhaupt die Studien der „weltlichen Literatur“ nicht länger verschmähen, denn sie bereichert ihre Weisheit und unterstützt bei richtigem Gebrauch selbst ihre christliche Erkenntniss. Bekanntlich ist Cassiodor nach dieser Richtung bahnbrechend vorangegangen, obwohl zunächst nur die fähigeren Mönche für diese Zwecke gewonnen wurden und selbst diese nicht weit über die Erlernung der Schreibkunst hinaus kamen. Aber es ist bedeutungsvoll, dass jetzt auch heidnische Schriften den glimpflichen Namen literae saeculares annehmen, noch mehr dass das encyklopädische Hauptwerk des Genannten: Institutiones sich aus Gottes- und Weltwissenschaft wie aus zwei Hälften und Büchern zusammensetzt, die nicht mehr durch eine dazwischen liegende Kluft der Geringschätzung und des Hasses getrennt werden. Von nun an durften die Bibliotheken ihren Einzug in die Klostermauern halten, die Bibel duldete die weltliche Nachbarschaft, ein Hieronymus hätte sich aller Traumgesichte ungeachtet diese Erweiterung gern gefallen lassen.

Neben anderen Belegstellen vgl. Cassiod. Expos. in Ps. 103, Opp. II, p. 350 ed. Garetius, Rotom. 1679. Coelestis in terra vita, imitatio fidelium angelorum, spiritualiter in carne vivere et mundi vitia non amare; vitam praesentem contemnere, ad postremum ipsius templum

fieri, cujus imaginem conditio humana suscepit. Amoenus revera paradisus, in quo tanta florent poma virtutum. His enim tale propositum est, hostes suos non reluctando vincere, sed patiendo superare. — Revera milites Christi, qui nullam praesumtionem in humanis viribus ponunt, sed adversa omnia virtute domini superare se posse confidunt. Hi cum aliis non habent jurgia, sed secum semper litigant, miserentur omnibus, sibi solis non parcunt. — Zur Empfehlung der literarischen Studien heisst es De institut. I, cp. 28. p. 554: — non ut in ipsis habeamus spem provectus nostri, sed per ipsa transeuntes desideremus, nobis a patre luminum proficuam salutaremque sapientiam debere concedi. Hierauf folgt die Aufzählung der zunächst für praktische Zwecke empfehlenswerthen Schriftsteller. Die folgenden Kapitel De positione monasterii Vivariensis, De antiquariis et commemoratione orthographiae vgl. mit Ebert, Geschichte der christl.-lateinischen Literatur, S. 473 ff.

§ 60. Schlussurtheil.

Das Mönchthum liegt uns nunmehr in einer doppelten Ausprägung vor Augen, im Morgenland als ein darstellendes, gleichsam als persönliche Illustration eines religiösen und sittlichen Princips, im Abendlande als praktisches, mit zunehmendem Erfolge in gemeinsame Culturzwecke eingreifend. Beide Richtungen, obgleich in ihren Wirkungen sehr verschieden, haben doch Verwandtschaft genug, um eine zusammenfassende Würdigung zu gestatten.

Ihrem Inhalt nach bezeichnet die Mönchsmoral, um den herkömmlichen Namen zu gebrauchen, ein abgerissenes Stück der christlichen Sittlichkeit, welches sich für das Ganze ausgiebt. Sie gründet sich auf einige Spitzen der Rede Christi, von dem Motiv der Entsagung und Selbstverleugnung aus will der Mönch sich zum Nachfolger Christi emporbilden und der Vollendung zugeführt werden, seine innere Entwicklung soll sich im Verhältniss theils zu ihm selbst theils zu dem beschränkten Kreise des Mönchsvereins und seiner Ordnungen vollziehen; der grössere Schauplatz der Tugend und Pflichtübung wird ihm ferngehalten. Auf diesem Wege ergeben sich zweierlei Stimmungen, die einen des Drucks und der Beklemmung, die anderen der Erhebung zum innigsten Gottesgefühl; man unterscheidet

mit Recht mystische Züge von andern, die einem Pietismus ähneln. Die Aufgabe wird aber nicht mit Einem Schritt, sondern erst durch eine Reihenfolge von Uebungen oder Beobachtungen erfüllt, diese Ordnungsmässigkeit gehört nicht weniger zum Verständniss. Das Mönchthum erklärt sich für eine regulirte geistliche Kunst der Vervollkommnung. Daraus folgt also zweitens und in formeller Beziehung ein moralischer Methodismus in asketischem Gewande. Erst an dieser Schulung wird das eigenthümliche Wesen der Mönchstugend als einer geregelten Seelenführung vollständig erkannt. Schon die Griechen legen auf die technische Anleitung grosses Gewicht, Benedict aber drückt sich treffend aus, wenn er die vorangestellten biblischen Vorschriften als instrumenta artis spiritalis bezeichnet und mit den Worten schliesst: Facientibus haec regna patebunt aeterna. Seine ganze Regel nebst allen äusserlichen Nebenbestimmungen geht darauf aus, ihren eigenen Zweck methodisch zu erleichtern und sicher zu stellen, sie übernimmt die Bürgschaft, dass deren genaue und ausdauernde Befolgung den Gipfel der Tugenden (culmina virtutum) erreichbar mache. Alle Vorschriften nehmen von der Gottesfurcht ihren Ausgang; wenn aber weiterhin die orientalischen Mönche durch Ruhe, Abklärung und Aufschwung des Gemüths das höchste Gut erreichen wollten: so war es nach lateinischer Anleitung schon die thätige Liebe und bereitwillige Mitarbeit an einigen Richtungen des Gemeinwohls, von welcher dis Verähnlichung mit Christus und somit die vollendende Kraft erwartet wurde.

Der Unbefangene wird einräumen, dass selbst unter dieser Glasglocke sich tiefe geistige Athemzüge regten. Strenge gegen sich selbst, Mitgefühl für Andere, Werth der sittlichen Gewöhnung, leichtes Wohlgefallen am Guten selbst ohne die Nebenvorstellung jenseitigen Lohnes oder Gerichts, — sind die besten Mönchsgedanken, werth vor Verschleuderung behütet zu werden. Wir suchen sie also gerade in dem Nichtmethodischen. Auch war oder blieb der klösterliche Verschluss kein hermetischer, und eben weil mit der Zeit zu einer dienenden Wirksamkeit für das Ganze immer mehr Gelegenheit geboten und Stoff herbeigeschafft

wurde: muss dem Mönchthum vermöge seiner Bildungsfähigkeit unseres Erachtens eine historische, d. h. auf die folgende grosse Lebensepoche der Christenheit bezügliche Berechtigung unzweifelhaft zuerkannt werden; es ist weit mehr aus ihm geworden, als die erste Anlage verhiess, weil die Christenheit selber es zu einem integrirenden Bestandtheil ihres eigenen Fortlebens machte. Auch wolle man nicht vergessen, dass das Mönchthum aus der Gemeinde beider Geschlechter hervorgegangen und erst später mit dem Klerus enger verflochten worden ist; damit war ausgesprochen, dass den Laien ungeachtet ihrer kirchlichen Unselbständigkeit und Unmündigkeit dasselbe Ziel persönlicher Frömmigkeit und Heiligung wie den Klerikern, und ebenso den Frauen wie den Männern die gleiche Anwartschaft offenstehen sollte.

Eine Mönchsmoral lässt sich aus dem Bisherigen leicht zusammenstellen, aber für sich allein fällt sie particularistisch und exclusiv aus; erst nachdem eine zweite Reihe gemeingültiger sittlicher Begriffe aufgestellt und dann beide Hälften einander angenähert worden, wurde eine Gesammtübersicht des Stoffes ermöglicht.

Von anderen Beurtheilern erwähnen wir de Wette, a. a. O. II, 1, S. 322. 322, ferner Neander a. a. O. S. 195 ff., der sich aber mit seinen Bemerkungen über das Mönchswesen als „Pietismus" und als Verstoss gegen den „naturgemässen Entwicklungsprocess des christlichen Lebens" zu leicht über die Frage hinweggeholfen hat. Noch dürftiger Wuttke, S. 138.

§ 61. Die Opposition.

Die rasche Verbreitung des Klosterlebens verbunden mit dem Beifall der grossen Kirchenlehrer und der zunehmenden Volksgunst machten eine kräftige Opposition gegen das Institut unmöglich, obwohl nicht Alle in gleichem Grade dafür eingenommen waren. In Rom herrschte um 400 noch grosse Abneigung, auch wirkte natürlich der Grundsatz der Zurückziehung vom öffentlichen Leben für sich allein nicht so überzeugend wie der andere der Enthaltsamkeit. Daher konnte ein Chrysostomus trotz seiner früheren leidenschaftlichen Vertheidigungsschrift die An-

sicht bestreiten, als ob wahre christliche Heiligung nur ausserhalb der Menschenmenge, nicht auch inmitten derselben ausführbar sei. Aber einen principiellen, an der Wurzel angreifenden Widerspruch wagten nur Wenige, — vor Allen der Mönch Jovinian in Rom (um 400), welcher die Fesseln seines eigenen Standes mit kühner Rede durchbrach. Seine Entgegnung kleidet sich in folgende Sätze. Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete, sobald sie einmal in Christo gewaschen sind, haben bei übrigens gleicher Tüchtigkeit auch dasselbe Verdienst. Wer im vollen Glauben durch die Taufe wiedergeboren ist, kann vom Satan nicht mehr unterjocht werden, sonst ist er nur im Wasser getauft. Zwischen der Enthaltung von Speisen und deren dankbarem Genuss ist kein Unterschied, und Allen, die ihr Taufgelübde treulich bewahrt haben, steht dieselbe Belohnung im Himmelreiche bevor. Ebenso entschieden erklärte er sich gegen abergläubige Ueberschätzung des Märtyrerthums, worin ihm auch Vigilantius u. A. beistimmten.

Ihm antwortete Hieronymus mit rhetorischem Pomp, unter Aufbietung weitschichtiger klassischer und biblischer Gelehrsamkeit und mit gesuchten, oft krass übertreibenden Gegenbeweisen. Er behandelt Jovinian zuerst wie einen Epikuräer, zuletzt wie einen Stoiker. Die damals schon vorhandene Unterscheidung des Vorschriftlichen, woran Alle gebunden sind (praecepta), von jenen höheren Pflichten, die Christus und Paulus empfohlen haben (consilia), wird ausdrücklich sanctionirt. Christliche und klassische Gewährsmänner werden zum Ruhme der Jungfräulichkeit gesammelt, ja es gewinnt den Anschein, als ob Gott der Ehe kein volles Recht gegeben, sondern nur ein nachsichtiges und zeitweise gültiges Zugeständniss gemacht habe; denn das göttliche Ebenbild sei geschlechtlos, gleiche Ehre könne daher die Ehe unmöglich mit der Virginität geniessen. Und ähnlich verhalte es sich mit dem Fleischgenuss, welchen Gott noch nicht mit dem ersten Segen (Gen. 1, 29) gewährt, sondern erst mit dem zweiten (Gen. 9, 3) einem schon herzenshärtig gewordenen Geschlecht freigegeben habe. Auch hier verrückt Hieronymus den Streitpunkt, indem er, was gegen Völlerei und Gaumenlust sein volles Recht hatte,

schon als Widerlegung des Gegners gesagt sein lässt. Leichter liess sich die zweite Behauptung entkräften, nach welcher die gläubig Getauften fortan der Macht des Satan, oder, wie dann weiter hinzugefügt wird, der Versuchung entrückt sein sollten, denn damit war die Wirkung der Taufgnade überspannt. Die letzte Thesis Jovinian's forderte eine generelle Scheidung der Gerechten und Ungerechten, jenen soll derselbe Lohn, diesen, seien sie Mörder, Ehebrecher oder nur Hassende, die gleiche Strafe bevorstehen. Dieser Gedanke verdiente am Wenigsten Zustimmung, denn er deutete allerdings auf eine stoische Gleichmachung der Sünden, und Hieronymus durfte erwidern, dass die letzte Entscheidung dem Gericht des Jenseits zu überlassen sei, die irdische Kirche aber den Abstand der schweren und der geringeren Sünden festzuhalten habe.

Jovinian war der unerschrockene Protestant seiner Zeit und hatte das Recht des allgemeinen Princips auf seiner Seite, aber zwei der angeführten Sätze verdarben seine Sache, ganz besonders die abstracte und praktisch unbrauchbare Beurtheilung alles Sündhaften. Sein Protest, höchst achtbar in sich selbst, kam sehr verfrüht oder auch schon zu spät, er musste erfolglos bleiben zu einer Zeit, welche bereits gewöhnt an die Vorstellung einer graduirten Tugend und Verdienstlichkeit, selbst der Ehelosigkeit, noch ehe sie durch Verbreitung des Mönchthums geheiligt worden, einen bedeutenden Werth beigelegt hatte. Der Weg war eingeschlagen, wenige Stimmen konnten ihn nicht mehr umlenken. An den Namen des Jovinian knüpfte sich fortan der Begriff einer ethischen Häresie.

Hauptquelle ist Hieron. adv. Jovin. libri duo, woselbst I, 2 die Thesen des Letzteren so angegeben werden: Dicit virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae, si non discrepent ceteris virtutibus, ejusdem esse meriti. Nititur approbare, eos qui plena fide in Christo renati sunt, a diabolo non posse subverti (non posse tentari). Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam. Quartum, quod et extremum, esse omnium, qui suum baptisma servaverint, unam in regno coelorum remunerationem. Dazu die Erklärung: Qui fratri dixerit fatue et raca, reus erit Geennae, et qui homicida fuerit et adulter, mittetur

similiter in Geennam etc. Aus der folgenden Polemik gegen diese Sätze heben wir noch einige besonders forcirte Stellen heraus, wie I, 7, zur Vertheidigung der praecepta evangelica: Si virginitatem dominus imperasset, videbatur nuptias condemnare et hominum auferre seminarium, unde et ipsa virginitas nascitur, womit aber die Empfehlung oder das consilium der Virginität keinesweges ausgeschlossen sei. cp. 8. Primus Adam monogamus, secundus agamus, qui digamiam probant, exhibeant tertium Adam, quem sequantur. cp. 9. Imago creatoris non habet copulam nuptiarum. Ubi diversitas sexus aufertur et veteri homine exuimur et induimur novo, ibi in Christum renascimur virginem, qui et natus ex virgine et renatus per virginem est. — Nuptiae terram replent, virginitas paradisum. cp. 21. Puto quod et nuptiarum finis mors sit. Fructus autem sanctificationis, qui vel ad virginitatem vel ad continentiam pertinet, vita pensatur aeterna. — Praemia pudicitiae nuptiae habere non possunt, — dazu eine frivol entstellende Schilderung von den Beschwerden des Ehestandes. Das zweite Buch handelt von der Enthaltsamkeit, den gefährlichen Freuden der Tafel und der Ungleichheit der Sünden. cp. 8. 9. Grandis exultatio animae est, cum parvo contentus fueris, mundum habere sub pedibus et omnem ejus potentiam, epulas, libidines, propter quae divitiae comparantur, vilibus mutare cibis et crassiore tunica compensare. cp. 16. Sunt peccata levia, sunt gravia. — Et de otioso verbo et adulterio rei tenebimur, sed non est idem suffundi et torqueri, erubescere et longo tempore cruciari. Aehnliche Gedanken wiederholen sich in den folgenden Briefen ad Pammachium, Domnionem, Vigilantium. Vgl. Zöckler, Hieronymus, S. 445 ff.

Kapitel III.

Der Augustinische Streit.

§ 62. Einleitung.

Zunächst begegnet uns ein Kapitel der Dogmengeschichte, welches wir weder zu ignoriren noch zu erschöpfen haben. Während das Mönchthum im Abendland erstarkte, wurde die dortige Kirchenwelt durch einen ethisch-religiösen Conflict tief erschüttert. Die Kirche war inzwischen lehrhaft und werkthätig geworden, der

anerkannte Besitz des Dogma's und die Sorge für Pflichtübungen und Verdienste verbürgte das christliche Heil als ein thatsächlich vorhandenes selbst ohne genaue Theorie über den Weg der Aneignung. Die Sünde als Factum, die Nothwendigkeit der Besserung und persönlichen Willensthätigkeit, das in dieser enthaltene Können und Sollen, die Offenbarung mit ihrer erleuchtenden und unterstützenden Wirksamkeit, — alle diese Bestandtheile des christlichen Bewusstseins hatte die Ueberlieferung neben einander fortgeführt, aber es war noch keine Nöthigung entstanden, sie in abschliessender Weise gegen einander abzuwägen. Nun aber tauchte die ganz allgemeine Frage auf: Was ist der Mensch nach seiner sittlichen Natur oder was ist er jetzt? Wie heisst die Macht, die ihm allein helfen kann? Wie verhält er sich zu ihr und was vermag er selber beizusteuern? Von dieser Untersuchung mussten beide Hälften der Religion, die des Glaubens und der Sittlichkeit berührt werden.

Auch die Fortbildung der kirchlichen Sittenlehre erfolgt seit dem fünften Jahrhundert unter dem Einfluss des Augustinisch-Pelagianischen Streits, vorzugsweise die abendländische Frömmigkeit und Kirchlichkeit wird von ihm ergriffen und durch ihn zu schärferer Gestaltung gedrängt. Zu allen Zeiten gleicht das christliche Heil einem freien und unverdienten Anerbieten der göttlichen Liebe an die der Erneuerung bedürftige, nach Vollendung und Gottgemeinschaft trachtende Menschheit. Der Mensch wird als Sünder gedacht, aber auch als sittlich ausgestatteter, und da das Eine auf der Voraussetzung des Anderen ruht: so kann Beides noch keinen Widerspruch bedeuten. Allein die Reflexion dringt weiter; der natürliche Mensch weiss nicht was er gewesen, noch was er zu werden die Bestimmung hat, es bedarf schärferer Aussagen wie über den Grad seiner Bedürftigkeit, so auch über den Inhalt dessen, was ihm aus der Quelle des christlichen Geistes oder nach dem solennen Ausdruck aus der göttlichen Gnade zufliessen soll. Aus der Verknüpfung und Wechselbeziehung dieser Gedanken erwächst das grosse Problem, welches alle Zeitalter der Christenheit begleitet, damals aber den schärfsten Gegensatz aus sich herausgesetzt hat. Wird die Sünde bis

zur sittlichen Unfähigkeit überhaupt gesteigert: so lässt sie der Freiheit keinen Raum oder nur in demjenigen, was an sich das Unfreie und die Sünde selber ist. Soll dagegen das menschliche Vermögen als unbehinderte Kraft der Bewegung fortdauernd gedacht werden: so kann der rettende Beistand Gottes und der Offenbarung entbehrlich erscheinen. Daher treten zweierlei Auffassungen mit einander in Kampf, jene aus religiösen und theologischen, diese aus anthropologischen, moralischen und praktischen Gründen geschöpft; indem nun die erstere und strengere kirchlich obsiegt, muss alles sittliche Selbstgefühl dem Bekenntniss völligen menschlichen Unvermögens weichen. Folge ist, dass auch die Tugendbegriffe fallen, doch setzen wir sogleich hinzu, dass diese selbst unter dem Druck der auf's Aeusserste getriebenen Sündenlehre sich dennoch, wenn auch in verändertem Sinne aufrecht erhalten haben.

Die bisherige Entwicklung hatte sich in ungefähren Erklärungen bewegt; was ein früheres Zeitalter noch einfach postulirt, sollte dem späteren Schwierigkeiten bereiten. Das sittliche Wahlvermögen galt im zweiten Jahrhundert als Wort des Glaubens, Origenes nahm es als Grundwahrheit in sein Bekenntniss auf. Selbst Irenäus und Tertullian erkannten es an, obgleich allerdings Ersterer die spätere Doctrin vorbereiten half, der Letztere aber mit der Fortpflanzung der Seelen auch eine sich fortpflanzende Sünde verbunden dachte, welche aus dem Fehler des Ursprungs hervorgegangen, die ursprüngliche Natur verdunkelt, nicht ausgelöscht habe und selbst gewissermaassen ein Natürliches (naturale quodammodo) geworden sei. Spätere Apologeten wie Arnobius und Lactanz blieben bei der Voraussetzung stehen, dass der Mensch, weil verpflichtet, darum auch befähigt sein müsse, den Aufforderungen des Evangeliums Folge zu leisten. Das Christenthum wird dabei vorzugsweise als Lehre gedacht. Wissen kann Gott Niemand, der nicht von ihm selber belehrt ist. Gott selbst, sagt Lactanz, ist der Offenbarer der höchsten Weisheit, die Religion aber soll die empfangene Erkenntniss auch bethätigen, und nachdem Christus als der Lehrer und das Vorbild der Gerechtigkeit erschienen ist, fällt aller tugendhafte Gehorsam ein-

fach der menschlichen Freiheit und Willenskraft zu; auf das Wissen um Gott folgt pflichtmässig ein Handeln nach dessen Gebot, welches wieder ein entsprechendes Können zur Voraussetzung hat. Der Dichter Prudentius bestreitet von derselben Ansicht aus in seiner Hamartigenia den Dualismus des Marcion. Der erste Mensch hat seine Nachkommen mit dem Irren auch das Sündigen gelehrt, welches unter allen Geschlechtern seine leidenschaftlichen und lasterhaften Nachahmer finden sollte. Warum hat nun der Schöpfer diesen verderblichen Abweg nicht verhindert? weil er mit der vernünftigen Creatur auch deren Recht und Vermögen sich selbst zu folgen gegründet, damit die ganze Menschheit für alle Zeiten auch den Lohn ihres Handelns auf sich nehmen solle; es sind also dieselben Alternativen, dasselbe Für und Wider, welches Alle verbindet und verantwortlich macht. Mit dieser Erklärung, die einem Marcion allerdings entgegengehalten werden durfte, sollte die ganze Frage erledigt sein. Allein bei dieser abstracten Vorstellung einer instrumentalen Freiheit, welche stets mit sich selber beginnt, stets aus eigener Action ihren jedesmaligen Inhalt schöpft, konnte es auf die Länge nicht bleiben, sie glich einer nach beiden Seiten gleichmässig beweglichen Drehscheibe. Neben den Wesensmenschen stellte sich der zuständliche. Die Verbreitung der Christenheit über grosse Massen wirkte verschärfend auf das sittliche Urtheil, denn sie stellte das natürliche Leben in das Licht einer allgemeinen Sündenherrschaft, welche die Menschheit zu völliger Hülflosigkeit erniedrigt hat, und nur durch die Uebermacht des göttlichen Geistes kann sie gebrochen werden. Nicht blosse Lehre und thätige Befolgung, sondern Kraft und Schwäche, religiöse Effectivität und sittliche Ohnmacht stellten sich einander gegenüber. In diesem Sinne hängt der Augustinismus mit dessen kirchlichem Zeitalter innerlich zusammen. Wenn damals der Gegensatz hervortrat, so musste er grössere Dimensionen annehmen, indem er die Fragen anregte: Ist nicht die Freiheit selbst wieder mit einer thatsächlichen Unfreiheit behaftet, und gehört die verbreitete Sünde nur ihrem jedesmaligen Thäter und nicht vielmehr einem natürlichen Lebensverbande an, dessen Mitglied er ist? Seine volle

Schärfe erlangte der Streit erst aus den beiderseitigen Gesinnungen seiner Vorkämpfer.

Man denke an die allbekannten Stellen: Tert. De an. c. 40. 41. Arnob. adv. nat. II, c. 64. Lact. Institt. IV, c. 4. 25. V, 7. Prudent. Hamartig. vs. 639 sqq.

§ 63. Die Streitpunkte.

Nur den ethischen Kern der ganzen weitschichtigen Controverse, nicht biblische und kirchliche Beweismittel, haben wir diesem Zusammenhange einzuverleiben. Von Anbeginn, so erklärt Pelagius, ist der Mensch als die Creatur eines heiligen und gütigen Gottes, der ihn zu seinem Ebenbilde gemacht, sich dem Wesen nach gleich geblieben; kein Bruch hat seine Natur verändert, jeder Einzelne ist sittlich begabt und auf sich selbst gestellt. Die Regungen des Gewissens beweisen eine ihm einwohnende „natürliche Heiligkeit“ (naturalis quaedam sanctitas, ut ita dixerim), es steht bei ihm zu wählen und zu verwerfen, zu thun und zu meiden, stets bleibt er der Herr seines Handelns. Folglich muss er auch im Stande sein, dem Guten treu zu bleiben, mehr noch, er muss sich durch Vermeidung aller Sünde den Preis der Seligkeit erwerben können. Da jedes Sündigen auf ein Wollen und Thun hinausläuft: so kann es nur der Freiheit, nicht der Natur und Nothwendigkeit zufallen, und für eine Erbsünde und durch sie verschuldete Sterblichkeit und Verdammniss bleibt kein Raum. Nicht durch Fortpflanzung und angeborene Concupiscenz, nur durch falsche Gewöhnung verbreiten sich die Sünden, die Gnade aber erleichtert deren Ueberwindung und hilft zur Erlangung des höchsten Guts. — Darauf antwortet Augustin mit der Durchführung ganz anderer Causalverhältnisse und Grenzbestimmungen. Sünde und Verschuldung behalten ihr volles Recht, aber die Natur selber, nicht der Wille des Einzelnen hat sie verursacht, denn diese hat seit der ersten Uebertretung Adam's das sittliche Verderben (vitium originis) der Menschheit in sich aufgenommen und durch sich fortgepflanzt. Die Natur hat die Sünde nicht ausser sich, sondern in sich, von

der Freiheit ist nur die eine unsittliche Hälfte der Anwendung offen geblieben, nach der anderen Richtung zum Guten ist sie verschlossen, und nur die Offenbarung, nur die wundervolle Gnadenwirksamkeit vermag sie wieder zu eröffnen, indem sie ihr den verlorenen wahren Gehalt zurückgiebt. Wenn Pelagius von Gott als dem Gründer der Meuschennatur ausgeht: so ist Augustin genöthigt, mit ihm und seinem Rathschluss zu endigen.

Genauer angesehen versetzt die Lehre Augustin's die ganze Schwere des Unheils in den ersten Act des Ungehorsams, diesen steigert sie sammt seinen unermesslichen Folgen zu einem Mysterium des Abfalls (ineffabilis apostasia), um dann zweitens die Erbsünde als eine mit der Fortpflanzung gegebene Verdorbenheit in die Natur selber zu verlegen. Dieser plötzliche Sturz aus der Thätlichkeit in die Erblichkeit und Verdammlichkeit ist der dunkle und niemals aufgehellte Punkt seines Systems, von welchem alles Weitere abhängt. Das Recht seiner Ansicht suchen wir in der Gesammtanschauung eines sündhaften Zustandes, welcher naturartig, also im Anschluss an natürliche Triebe erwachsen und verbreitet als lähmende Unfreiheit auf dem Leben und Handeln der Geschlechter lastet. Demgemäss soll Jeder schon im Bewusstsein seines Antheils an der Sünde und im vollen Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, also ohne zuvor bei sich anzufragen, ob er vielleicht der idealen Forderung des Evangeliums gewachsen sei, sich der göttlichen Gnade überlassen. Die Hoheit des evangelischen Maassstabes lässt schon das Zurückbleiben als Sünde empfinden, weil es den Niederschlag des Sündhaften zur Erkenntniss bringt. Und ebenso ist auszuzeichnen, dass von Augustin die christliche Geisteswirksamkeit nicht etwa nur im Sinne einer positiven Darbietung des Gottesreichs gedacht wird, sondern als eine Geisteskraft, die statt an der Grenze des menschlichen Willens stehen zu bleiben, vielmehr erneuernd in diesen eindringt. Diese Wahrheiten bleiben selbst dann stehen, wenn wir entgegenhalten, dass die sittliche Fähigkeit niemals erstirbt, noch die Sünde mit der Natur zusammenfällt. Der Verlauf des Streits wäre ein anderer gewesen, wenn es sich lediglich um sittliche Begriffe gehandelt hätte, nicht um eine religiöse

Macht und ideale Aufgabe. Hier wo Pelagius schwankte, entwickelte Augustin sein geistiges Uebergewicht, indem er das vollkommen Gute und mit ihm auch die Erhebung über die Sünde auf die Seite der Offenbarung und der von ihr. ausgehenden, nicht bloss lehrhaften, sondern in den inneren Menschen eingreifenden Kräfte hinüberzog. Denn sollte dieser Werth des christlichen Princips geleugnet werden: dann, — so lautet sein oft wiederholtes Argument, — wird das Kreuz Christi entleert, evacuatur crux Christi.

Zunächst verweisen uns diese Standpunkte auf den Gegensatz zweier ungleich angelegter und höchst verschieden entwickelter Persönlichkeiten, sie gestatten jedoch noch eine allgemeinere Deutung nach dem Abstand der Lebensführung. Der viel geprüfte Augustin hatte zahlreiche und tiefgreifende Erfahrungen auf sich wirken lassen; sein Blick erweiterte sich, und als der Anfänger einer in's Grosse gehenden Betrachtung der Weltgeschichte musste er auch geneigt sein, das Problem der Sünde zu generalisiren. Dagegen stammte Pelagius aus der Schule des Klosterlebens, welche dessen Mitglieder dazu anleitet, von der Selbstentschliessung (προαίρεσις), Uebung und Anstrengung die grössten Erfolge zu erwarten. Wir drücken uns modern aus, wenn wir, was immer einigen Sinn hat, hinzufügen, dass der Letztere dem Gesichtspunkte der „Personalethik", Augustin dem anderen der „Socialethik" gefolgt ist.

Es wäre verkehrt, wollte man den Pelagianischen Streit einfach als Gegensatz zwischen Kirchlichkeit und Mönchsmoral verstehen, der Pelagianismus hat einen allgemeineren Hintergrund, sowie er auch über die Schranken des Mönchthums gewirkt hat; dagegen darf in unserem Falle allerdings ein historisch-psychologischer Zusammenhang zu Hülfe genommen werden, da die Bestreitung oder doch Beschränkung des Augustinismus durch Gründe unterstützt worden, die gerade aus der klösterlichen Selbstprüfung und Zucht geschöpft waren. Um die Verbreitung entgegengesetzter sittlicher Richtungen von seinem Standpunkte aus erklärlich zu machen, beruft sich Pelagius auf den Werth des Gehorsams, die Gefahren der Widersetzlichkeit, die Bildsamkeit des jugendlichen Alters, die Macht der Gewöhnung und des Beispiels, — auf Dinge, deren Wichtigkeit er aus früheren Erfahrungen kannte. Vielfach bewegt sich der Brief an die Demetrias in den aus der Mönchs-

sprache entlehnten Vorstellungen und Ausdrucksweisen, vgl. Ep. ad Demetr. cp. 15. Man denke ferner an die Stellung des Johannes Cassianus und an die Opposition der Mönche von Adrumetum, — Beides sind Zeugnisse dafür, dass die asketische, d. h. auf die Selbstkraft des Einzelnen gegründete Lebensführung den Consequenzen der Augustinischen Theorie widerstrebte. Das Mönchthum wurde damit auf den grossen Schauplatz der religiös-dogmatischen Bewegung versetzt. Augustinischer Belegstellen bedarf es nicht für unseren Zweck. An die älteren Darstellungen schliesst sich A. Dorner, Augustinus, S. 162 bis 232, aber eine befriedigende Bearbeitung des Gegenstandes gehört immer noch zu den Desideraten.

§ 64. Semipelagianismus.

Augustin's Lehre ist die kirchlich überlieferte und anerkannte geworden, weil sie die Nöthigung enthielt, schon auf Grund des Verbandes mit der herrschenden Sündhaftigkeit, ohne Abwägung des persönlichen Antheils an dieser und vor dem Zeitpunkt, wo eine solche überhaupt möglich wird, in den Bereich des Glaubens und der katholischen Kirche einzutreten; daraus ergab sich ein demüthiges Gemeingefühl sittlicher Schwäche und Noth, ein fester Anschluss an die Gnadenmittel. Zugleich traten neue Gesichtspunkte in das Denken, die Reflexion vertiefte sich, denn sie wurde auf die historische Continuität der Sünde hingelenkt, und auf das dunkle Gebiet, wo ein Sittliches dem Natürlichen ähnlich wird und dessen Gewand annimmt. Neben dem Begriff einer instrumentalen Freiheit, welcher der älteren Literatur geläufig gewesen, musste sich noch ein anderer realer Freiheitsbegriff empfehlen; auch die Bewegung für das Gute und in diesem erhielt den Namen einer Freiheit, ja als die höchste erschien gerade diejenige, welche mit der religiösen Gottverbundenheit zusammenfällt. — Allein völlig durchgedrungen ist das Augustinische Dogma nicht, weder die ersten Sätze noch die letzten Folgerungen erlangten allseitige Zustimmung. Die letzten nicht, denn gegen die Vorstellung einer nur auf sich selbst ruhenden, von menschlichem Zuthun ganz unabhängigen Vorherbestimmung zum Heil sträubte sich frühzeitig der Standpunkt der Disciplin. Aber auch die erste Behauptung, nach welcher der Mensch der

Erbsünde als solcher lediglich in der Richtung der Sünde noch Freiheit besitzen soll, liess sich zwar demonstriren, womit sie aber noch nicht angeeignet war. Der handelnde Mensch hörte nicht auf, einer Sünde zu gedenken, die ihm selber und nicht dem Geschlecht zur Last fällt, und einer Fähigkeit, welche der Erfahrung nach ihm eine Reihe von Uebertretungen vermeidlich macht; das Gegensätzliche liess sich nicht auf einen Gradunterschied der blossen Sündhaftigkeit reduciren. Das eigene Bewusstsein bezeugte eine immer noch vorhandene Alternative und eine mit dieser verbundene und nicht müssige Urtheilskraft. Augustin hatte den Menschen als nahezu einhellig in der Sünde hingestellt; es war berechtigt, von diesem einhelligen Sünder zurückzugehen auf den zwiespältigen Menschen, der mit sich selber ringt und darum von seinen besseren Regungen aus ergriffen und über seinen bisherigen Standpunkt erhoben werden soll. Nach beiden Seiten drängten sich Abzüge auf, und in den freigewordenen Raum ist der Semipelagianismus eingetreten. Die Vertreter desselben, ein Cassian und Faustus, Beide als Klostervorstände ausgezeichnet, verwandelten, wenngleich in verschiedener Weise, die von Adam her verderbte in eine bloss geschwächte Menschennatur, in der Gnadenwirksamkeit aber sahen sie eine für den christlichen Lebenszweck unentbehrliche Helferin, nicht mehr das Werkzeug einer unwiderstehlichen Gnadenwahl. Die Maassbestimmungen veränderten sich, der sittlichen Empfänglichkeit des Menschen wurde auf allen Stufen Rechnung getragen, während die Erbsünde im Sinne einer erklärenden Hülfslehre stehen blieb. Unter ihren Händen verlor das Dogma an Stärke, aber zu Gunsten der Wahrheit. Auch diese Ansicht ist nach langen Zwischenverhandlungen auf den Synoden von Arausio und Valentia (529), obgleich mit einem beträchtlichen Zugeständniss, zurückgewiesen worden. Zwar ist der Semipelagianismus niemals über theoretische Schwankungen hinausgekommen, dennoch war er mehr als ein künstlicher Einschub zwischen die Extreme; er hatte eine innere Berechtigung, ältere Ansichten sprachen mit, und das ganze Griechenthum mit seinen weicheren, aber auch zäheren Begriffen befand sich im Einklange mit ihm.

Seit dem sechsten Jahrhundert hatte also ein ermässigter Augustinismus, welcher nur die Unabhängigkeit der Gnade von menschlicher Annäherung behauptete, ohne ein unbedingtes oder gar zwiespältiges göttliches Decret an die Spitze zu stellen, die bischöfliche Genehmigung gefunden. Aber es fehlte viel, dass auch dieser sich der Geister vollständig bemächtigt hätte; der Streit war kirchlich abgeschlossen, ohne erledigt zu sein, denn er sollte nachzittern in dem kommenden Zeitalter. Die Praxis folgte ihrem eigenen Gesetz der Zucht und Ermahnung, Pflicht und Tugendübung stellten sich nicht ganz unter die Lehre, sondern als Ergänzung oder selbst als leise Reaction neben sie. Mochte in einzelnen kirchlichen Persönlichkeiten diese Duplicität ausgeglichen werden, aber die Gedanken wogten hin und her. Wir haben die Stelle erreicht, wo die Dogmengeschichte bei der Geschichte der Ethik anzufragen hat; diese erst enthält und erklärt den Beweggrund, welcher einer unbedingten Anwendung des Dogma's Schranken setzte. Das Mönchthum selber tritt dabei in ein allgemeineres Licht, es repräsentirt ein Stück der Gemeinde und des Laienthums, welches vorzugsweise auf ein Christenthum des Gehorsams und der Uebung angewiesen war und daher ein Bewusstsein persönlicher Selbstkraft nicht entbehren konnte. Wir bezeichnen diesen directen oder indirecten Einfluss des Klosterlebens als wohlthätig, wenn dabei auch noch andere pädagogische und disciplinarische Factoren der Kirche mitgewirkt haben. Soviel ist gewiss, dass wer vom Menschen nichts weiter zu sagen weiss, als dass er sittlich unfähig, und von der Gnade nichts Anderes als dass sie allwirksam sei, der muss auch weiterhin folgern, dass alles Gute nur im Menschen und durch ihn, nichts von ihm aus geschehen könne, und dann wird er Mühe haben, eine Sittenlehre, die stets ein thätiges Subject zur Voraussetzung hat, anthropologisch zu begründen.

Desto merkwürdiger ist es nun, dass dessen ungeachtet gerade in diesem Zeitalter nach den bisherigen losen Aufzählungen von Tugenden und Pflichten eine festere ethische Gestaltung ihren Anfang genommen hat. Selbst Augustin, der strenge Theoretiker der Erbsünde, konnte nicht umhin, sich an dieser Arbeit

zu betheiligen; wie er sich dabei verhielt und den naheliegenden Schwierigkeiten zu begegnen suchte, wird im Folgenden erhellen.

Lactanz, um ihn nochmals zu erwähnen, ist ein durchaus moralisch gesinnter, sogar moralisirender Schriftsteller, der jedoch die ethischen Factoren nur fragmentarisch behandelt hat. Er verlegt die Religion in die praktische Gottesverehrung (colere Deum); ein Wissen um Gott (Deum scire) muss als Weisheit dem Handeln vorangehen, und Eins ist mit dem Anderen, wie die alten Philosophen beweisen, noch nicht gegeben. Christus erst als der höchste Lehrer hat die „Begierde, das Gute und Ehrenhafte zu vollbringen“ (cupiditas recta et honesta faciendi), geweckt, das Christenthum die Tugend zum Seelengut und Besitzthum des Willens erhoben (virtus tota nostra est, quia posita est in voluntate bona faciendi). Was sie sei, wird aus dem Gegentheil erkannt. Im Besonderen werden sodann Geduld, Genügsamkeit, Sanftmuth, Maasshaltung, Friedfertigkeit als christliche Zierden gepriesen, sie alle verbindet die Gerechtigkeit, quae aut sola est virtus aut fons est ipse virtutis. Lact. Div. instit. V, c. 5. 7. 8. 17. 21. VI, c. 15.

Kapitel IV.

Die Gestaltung der Sittenlehre.

§ 65. Tugenden und Pflichten nach Ambrosius.

Die Mönchsmoral hatte sich auf das Princip der Selbstverleugnung gegründet, aber für die Umschreibung des gesammten kirchlich anzuerkennenden Pflichtgebiets reichte sie nicht aus. Das christliche Leben hatte sich bürgerlich erweitert und mit der Staatsverwaltung und den volksthümlichen Bedürfnissen verbündet; von äusseren und inneren Störungen bedroht, forderte es eine Tugendübung, gegen deren Nothwendigkeit sich das Römische Rechtsgefühl am Wenigsten verschliessen konnte. Es schien zweckmässig, die klassisch überlieferten und allbekannten Gemeinbegriffe, statt sie einfach liegen zu lassen, vielmehr für den christlichen Zweck anstellungsfähig zu machen, und indem sie zur Be-

zeichnung gewisser Richtungen der sittlichen Wirksamkeit auf den christlichen Boden hinübergezogen wurden, geschah etwas Aehnliches, wie es die Dogmengeschichte auf dem Gebiete philosophischer Ideen längst beobachtet hat. Hier wie dort kam es zu Combinationen, welche bei der ihnen anhaftenden Unklarheit doch den Vortheil hatten, den Gesichtskreis zu erweitern. Alte Namen wurden benutzt, ein mehr oder minder veränderter Inhalt erleichterte ihre Geltung für den neuen Schauplatz, so entstand ein breites Schema. Lactanz hatte Gerechtigkeit und Weisheit an die Spitze gestellt, aber mit dem Zusatz, dass sie erst durch eine unter allen Schickungen ausharrende Tragfähigkeit und fromme Geduld (patientia) christlich vollendet werden. Ambrosius schliesst sich in seinen, zunächst dem Klerus gewidmeten Ermahnungen nachweislich an Cicero's Officien an; seine Schrift verliert dadurch an Selbständigkeit, aber sie gewinnt an historischem Werth, denn sie bezeichnet die Einführung praktischer Obliegenheiten in den Bereich eines christlichen, aber auch bürgerlich und rechtlich geordneten Weltlebens.

Der Weise wird am Schweigen wie am Reden erkannt, Behütung der Zunge macht ihn sanftmüthig und milde, durch Nachgiebigkeit soll er siegen, wie der kundige Schütze nicht selten im Zurückweichen die Vorhand gewinnt; — so die Einleitung des Büchleins De officiis ministrorum. Von den Officien zu schreiben, bewegt den Ambrosius schon die Rede der Psalmen, denn sie ist älter als die des Sokrates, Aristoteles und Tullius. Die Alten haben vom Guten und vom Nützlichen gehandelt (honestum et utile), indem sie jenes auf die innere Würde des Menschen, dieses auf den äusseren Vortheil bezogen; wir aber müssen das Erstere als das wahrhaft Geziemende (decorum, honestum) zum Maassstabe machen. Alles Pflichtmässige ist entweder ein Mittleres und Gewöhnliches oder ein Vollkommenes, dieses zweite aber entspricht dem griechischen *κατόρθωμα* und soll nach Anleitung von Matth. 5, 44. 45. 19, 18—21 zur freien mittheilenden Liebeskraft erhoben werden. Ehrfurchtsvolle Scheu und Schamhaftigkeit verleihen dem Menschen eine sichere und gegen Ausschreitungen jeder Art geschützte Haltung, dies ist das

wahre Decorum, und schon die Natur kann als Lehrerin dienen. Wenn jeder Affect der Vernunft gehorcht, jeder Eifer durch den Werth seines Gegenstandes begrenzt wird, alle Bestrebungen der Ordnung der Dinge und dem Zeitmaasse sich fügen: dann entsteht ein Gepräge moralischer Wohlgefälligkeit, d. h. eines harmonischen Wandels, welcher der leiblichen Gesundheit entspricht und selbst der Schönheit verwandt ist. Diese Eigenschaften haben schon den Vätern des alten Bundes nicht gefehlt, sollten sie nicht auch die Cardinaltugenden besessen haben? Ambrosius geht nun De officiis I, 24 dazu über, wirklich jene Vierzahl, welche schon das Buch der Weisheit (Sap. 8, 7) adoptirt hatte, im Anschluss an alttestamentliche Bezeichnungen zu verwerthen und christlich zu erklären. Bei dieser Deutung verwandelt sich die Vernunftherrschaft oder Klugheit in Weisheit, d. h. in Verehrung Gottes als des Richters unserer Handlungen, die Gerechtigkeit geht in Frömmigkeit über, soll aber auch die Anforderungen des Vaterlandes und der Familie und anderer von der gesellschaftlichen Ordnung gebotener Verhältnisse befriedigen. Sie selbst wurzelt im Vertrauen und Glauben, ihr liegt ob, das ganze öffentliche Leben, auch das kirchliche zu behüten, und in veränderter Form verzweigt sie sich weiter als Liberalität und Wohlthätigkeit. Die Natur selber hat gemeinsame Rechte geschaffen, während die privaten aus der menschlichen Besitzergreifung hervorgegangen sind. Hoheit und Unbestechlichkeit bilden das Gewand aller Gerechtigkeit, die Tapferkeit ihre Waffe. Diese nämlich hat ebenso wohl häusliche und bürgerliche wie kriegerische Geschäfte, und wer sich selber bezwingt, wer Schwierigkeiten überwindet, im Streite wider Laster und Unordnungen obsiegt oder Gott und dem Glauben seinen Kriegsdienst widmet, — sie Alle handeln im Namen der Tapferkeit. Der Unerschrockene also, welcher den Tod der Knechtschaft oder der Schande vorzieht, hat in dem Märtyrer selber seinen Nachbar. Die Mässigung endlich (temperantia), indem sie aller Thätigkeit das zugehörige Maass auferlegt, dem Gemüth aber die nöthige Ruhe verleiht, hat überall mitzusprechen; ihr ausgleichendes Amt werden die bewährtesten Senioren zu verwalten haben. Nach

diesen vier Richtungen vertheilt sich die nothwendige Pflichtübung, doch über ihnen schwebt das Vollkommene, was nur durch gottähnliche Liebe erreicht wird.

Dies die Stammtafel der christlich interpretirten Tugenden, welche fortan stehen bleiben sollte; ihr Inhalt drückte ein Generelles und Gemeingültiges aus im Anschluss an das Individuelle, worin das christliche Princip der Liebe und der Demuth unmittelbar ausgesprochen war. Die Vertheilung der christlichen Sittlichkeit unter zwei Stufen wurde dadurch befestigt, aber auch ein grosses Gebiet des Handelns und seiner Formen zur Anerkennung gebracht. Wer den Versuch des Ambrosius darum verwirft, weil dieser sich willkürliche Deutungen bei der Einführung der Namen erlaubt hat, der verschliesst sich den Weg zu einer historischen Würdigung des nachfolgenden Moralsystems. Während die Kirche sich durchaus exclusiv entwickeln sollte, zeigte sie nach Innen doch die Fähigkeit, auch Vorchristliches anzueignen, sobald es unter den Einfluss des neuen Geistes gestellt werden konnte. Wir wollen das Christenthum nicht allein in demjenigen verstehen, was es der Menschheit schöpferisch mitgetheilt, sondern auch in dem Anderen, was es vorgefunden und zu einer zeitweiligen oder dauernden Wirksamkeit in sich aufgenommen hat.

Lact. Institutt. V, 22 Nempe magna et praecipua virtus est patientia, quam pariter et vulgi voces publicae et philosophi et oratores summis laudibus concelebrant. Quodsi negari non potest, quin summa sit virtus, necesse est, justum et sapientem virum in potestate esse hominis injusti, ut capiat patientiam. Patientia est enim malorum, quae aut inferuntur aut accidunt, cum aequanimitate perlatio.

Ambros. De officiis ministrorum libri III. Das zweite und dritte Buch handeln dann weiter vom seligen Leben und dessen Früchten, vom inneren Zusammenhang der Tugenden und deren Anwendung innerhalb der Gemeinschaft, von der erlaubten Schätzung des Nützlichen neben dem Guten, von dem Rechte der Freundschaft, Alles in der Form einer zunächst an die Geistlichen gerichteten Vorhaltung. Die ganze Schrift, welche Wuttke S. 144 viel zu geringschätzig behandelt, wird von Ebert in seiner Literaturgeschichte S. 135 richtiger gewürdigt. Wir vernehmen die Rede eines wohlerzogenen und klassisch gebildeten Römers, welcher mit völliger Zuversicht in das Charakter-

bild christlicher und bischöflicher Tugenden eingetreten ist, ohne sich darum seiner Heimath zu schämen. Für sich und Andere fordert er den ganzen Inhalt des christlichen Princips, aber er will auch nichts verloren gehn lassen, was der antike Standpunkt Achtungswerthes überliefert hat. Zuerst werden die äusseren Merkzeichen eines christlichen Verhaltens, auch die asketischen gesammelt und beschrieben, dann folgt die Aufstellung des eigentlich Normativen, obwohl mit dem Bemerken, dass der umgekehrte Weg wissenschaftlich der richtigere gewesen wäre: Sed hoc artis est, ut primo officium definiatur, I, 35. Die stoische Eintheilung in mittlere und vollkommene Pflichten wird umsomehr gutgeheissen, da sie auch im christlichen Sinne gelten sollte. Den Kern bildet die Interpretation der Stammtugenden, also die Anknüpfung an Begriffe, unter welche sich schon von Alters her die moralische Kraftübung nach ihren wichtigsten Formen vertheilt hatte. Dieses Geschäft der Umdeutung hat sich Ambrosius dadurch erleichtert, dass er alt- und neutestamentliche Aussprüche einander gleichstellt, den theokratischen Standpunkt des alten Bundes unerwogen lässt und sich wie die früheren Apologeten stets auf das höchste Alter biblischer Bücher und Vorbilder, von denen jene Namen erst auf die hellenischen Philosophen übergegangen seien, beruft. Für einen Mann von kräftiger Gesinnung, der dem Kaiser nicht weniger wie dem Klerus und der Gemeinde Achtung abnöthigte, hatten Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit einen guten Klang; die Temperanz aber liess sich am Leichtesten genehmigen, da sie für sich keinen Inhalt hatte als den der Maasshaltung. Willkürlichkeiten und Fehlgriffe konnten bei dieser Uebertragung nicht ausbleiben, aber die Wichtigkeit des ganzen Schrittes der Wiederaufnahme heben sie nicht auf. Während die Pflichtübung des Mönches sich nur in dessen Verhältniss zu ihm selber und zu Gott bewegt und den Nebenmenschen nur als den Einzelnen und den Hülfsbedürftigen herbeizieht, erschliessen sich ihr nunmehr die grösseren socialen Aufgaben, die Lebensfläche erweitert sich. Die christliche Sittlichkeit legt ihre Sprödigkeit ab, indem sie auch dem Vaterland und dem Bürgerthum wie der Freundschaft dienen will; der alte contemptus mundi klingt fort, ist aber schon anders gemeint. Staat und Kirche, Gesellschaft und Familie fordern ihre Pflege, sie sollen das honestum und decorum statt des turpe in sich herrschen lassen; die öffentlichen Angelegenheiten bilden sammt ihren Gefahren und Schwierigkeiten ein gemeinsames Uebungsfeld sittlicher Bethätigung, und unterhalb des moralisch Gebotenen nimmt auch das Nützliche einen rechtmässigen Raum ein. Selbst die Natur kommt zu Ehren, z. B. in den Worten I, 46: simul illud adverte, quod et decorum est, secundum naturam degere, et turpe est, quod sit contra naturam. Für sich allein heisst

dies ganz antik und stoisch gesprochen, allein das heilsam Anleitende, welches die Naturordnung selber darbietet, liess sich doch nicht auf die Länge verkennen, und Ambrosius durfte es um so eher hervorheben, da er anderwärts auch das contra naturam wie überhaupt das individuell Christliche anzubringen weiss. I, 8: Haec sunt arma justi, ut cedendo vincat, sicut periti jaculandi cedentes solent vincere et fugientes gravioribus sequentem vulnerare ictibus. Indem Ambrosius die männlich starken Stammtugenden mit weicheren Eigenschaften der Sanftmuth, Geduld und Schicklichkeit zu umgeben weiss, nimmt er selber den Standpunkt einer entwickelteren sittlichen Bildung ein. Wir haben die Worte Tugend und Pflicht promiscue gebraucht, was sich dadurch rechtfertigt, dass sie in diesen Officien begrifflich noch nicht unterschieden werden. Schliesslich ist Ambrosius derjenige, der den Namen virtutes cardinales in die kirchliche Literatur eingeführt hat. Ebert, Geschichte der christlich-latein. Literatur, S. 135. — Auch der etwas früher lebende Dogmatiker Hilarius von Poitiers zeigt in dem Commentar zum Matthäus und in der Schrift gegen Constantius ein lebhaftes Verständniss für die ethischen Motive.

§ 66. Die Erklärungen Augustin's.

Der nächstfolgende Bearbeiter war Augustin. Dieser höchst universelle Kopf liess alle Erscheinungen auf sich einwirken und wollte Stand halten nach allen Seiten; allein trotz seiner geistigen Gewandtheit konnte es ihm nicht gelingen, den grossen Reichthum seiner philosophischen, dogmatischen und praktisch-asketischen Interessen zu harmonischer Einheit zu bringen, seine Vielseitigkeit überwucherte den systematischen Trieb. Folgerungen der Sünden- und Gnadenlehre und unmittelbar gegebene praktische und psychologische Beobachtungen entfernen sich leise von einander, und man kann bei Augustin manche Abschnitte lesen, ohne an die ersteren gemahnt zu werden. Als Darsteller des historisch erwachsenen Gottesstaats konnte er nicht umhin, die ethischen Definitionen des Plato und Aristoteles und der Stoiker zu sammeln, weil sie doch immer etwas Bedeutungsvolles hinstellen, mag auch diesen Formen der rechte Geist gefehlt haben; auch die nationale Tüchtigkeit, welche Rom einst gross gemacht, forderte eine rühmende Erwähnung. Aber was

Augustin als Historiker anerkennt, muss er als Dogmatiker wieder fallen lassen; jene Grossthaten sind alsdann für ihn nur ein glänzender Schein, sie stehen vereinzelt, die Reinheit des Beweggrundes geht ihnen ab, umsonst werden sie von Pelagius und Julian als Beweise sittlicher Stärke gepriesen. Im Princip hat Augustin die Reiche des Guten und Bösen auch nach ihrem irdischen Auftreten scharf von einander getrennt und das Vorchristliche durchaus in die Richtung des verderblichen Mangels und der krankhaften Entartung verwiesen. Gleichwohl sagt er, dass an richtiger Stelle selbst das Schlechte die Eigenschaft habe, das Gute wohlgefälliger und annehmlicher zu machen; folglich hat es ebenfalls seinen „Locus“ und fügt sich einer höheren Ordnung, wir werden damit in die Relativität sittlicher Wechselwirkungen eingeführt. Als Psychologe muss er die sittliche Thätigkeit und deren Gegensatz subjectiv analysiren, und in dieser Beziehung folgt er nur seiner philosophischen Bildung, indem er das Denkvermögen an die Spitze stellt. In dem Erkennen ist zugleich das Motiv der Selbstbestimmung und des Glaubens enthalten, und wie alles Niedrige vom Höheren beherrscht wird: so sind auch alle Willenstriebe von der höchsten rationalen Norm abhängig, um so entschiedener ist aber auch der Verlust dieses höheren Lichts. Der Sündenfall hat Alles verdorben, das Wissen des wahren Gottes zerstört, die Vernunft verblendet und darum auch den Willen von ihm abgewendet; nach solchen Prämissen lassen sich auch die sittlichen Früchte lediglich als Wirkungen der wiederherstellenden Gnade begreifen; der Mensch verhält sich schlechthin empfangend, nur Gott ist der Hervorbringer der Tugend, er ist aber auch ihr Ziel, denn in ihm und in der Gottseligkeit findet sie ihren höchsten und einzigen Lohn. Indessen bewegt sich Augustin nicht immer in dieser Gedankenfolge, zuweilen stellt er den Willen voran, welcher einst als bona voluntas von sich selber abgefallen sei und die Vernunft geknechtet habe, oder er lässt das Gesetz reden, welches niemals aufhört, an eine vorhandene moralische Verbindlichkeit, also auch Fähigkeit zu appelliren; dann wird der Mensch selbstthätiger gedacht, Stufen der Gerechtigkeit werden unterschieden, vermittelnde aske-

tische Sätze, z. B. dass für den christlichen Standpunkt die sinnlichen Neigungen wieder zu Tugendmitteln werden, stellen sich von selber ein.

Augustin's Lehrauffassungen deuten also auf eine tiefliegende innere Differenz, aber sie gehen um so mehr in die Breite, und gerade dadurch ist seine Auctorität nicht geschmälert, weit eher unterstützt worden. Bei schärferer theoretischer Zuspitzung würde er nicht den Raum eingenommen haben, dessen er als Eröffner einer weitreichenden kirchlichen Ueberlieferung bedurfte, und er ist nicht der einzige bahnbrechende Mensch, von dem gesagt werden muss, dass ihm seine eigene Inconsequenz zu Hülfe gekommen sei. Vorzugsweise sein eigener Geist, glauben wir, drängte zu der Behauptung einer religiösen Abhängigkeit von Gott, welche alles menschliche Glauben, Wissen und Thun in eine Bezeugung göttlicher Effectivität verwandelt, damit alles Geistesleben in die Wahrheit und Einheit des Gottesstaates erhoben und die natürliche Selbstliebe vollständig in die Gottesliebe aufgenommen werde; die Menschen sind alsdann nur das Material, in welchem die Gnade arbeitet, oder der Ballast, den die Gerechtigkeit ausserhalb des fruchtbaren Feldes liegen lässt. Allein seine kirchlichen Obliegenheiten als Bischof und Mönchsfreund zogen ihn wieder auf den Boden des praktisch Unentbehrlichen herab, er konnte nicht absehen von dem, wodurch der Mensch wieder zum Träger eigener sittlicher Selbstbewegung gemacht wird.

Indem unter solchen Umständen Augustin auf den Entwurf des Ambrosius einging, war er gleichfalls auf die Hülfsmittel der Interpretation hingewiesen. Vier klassische Namen wurden ihm vorgetragen, drei christliche brachte er selber mit, daraus ergab sich eine ungleichartige Mehrheit sittlicher Gestaltungen, und doch sollte die Einheit des Princips nicht verloren gehen. „Die Tugend, sagt er zuerst, ist eine Beschaffenheit des Geistes, durch die man richtig lebt, deren sich Niemand in schlechter Weise bedient, die Gott in uns, ohne uns hervorbringt.“ Sie macht gottgefällig und ist zugleich das Geschenk dessen, zu welchem sie hinleiten soll. Dem gegenüber

musste er die klassischen Tugenden doch als menschlich entwickelte Qualitäten des Wissens, der Kraftäusserung, des vertheilenden Urtheils und endlich der Maassbestimmung anerkennen; wie sollten also diese vier nun mit jenem religiösen Grundbegriff verbunden werden? Augustin greift nach dem christlichen Princip der Liebe, in ihr haben die Cardinaltugenden ihr gemeinsames Motiv, von ihr werden sie umschlungen. Alles Tugendhafte ist Gestaltung der Liebe; als Mässigung will sie sich für ihren Gegenstand unverletzt bewahren, als Tapferkeit Alles um des Geliebten willen ertragen, als Gerechtigkeit diesem allein dienen, wodurch sie sich zu einer rechtmässigen Leitung der Dinge verpflichtet, als Klugheit ihre Hülfsmittel von ihren Hindernissen richtig unterscheiden, — welches Alles mit kleinen Variationen mehrmals wiederholt wird. Nach einigen Stellen müssen sich zunächst die drei christlichen Potenzen zur Einheit zusammenschliessen; der gute Mensch wird wesentlich an dem Gegenstand seiner Liebe als solcher erkannt, sie ist es, die zugleich den Glauben und die Hoffnung verbürgt. Diese drei Merkmale aber umfassen dergestalt den specifisch christlichen Charakter, dass die Stufe der natürlichen und der gesetzlichen Gerechtigkeit in das Verhältniss der Unterordnung eintreten muss. Es verräth sich die doppelte Neigung theils der förmlichen Einfügung und Aufnahme jener klassischen Erbschaft in das christliche Princip, theils nur der Erhebung des letzteren über die antiken Muster, und beide Momente sollten auf die spätere Composition im Mittelalter übergehen. Augustin hat also ebenfalls, sei es durch Zurückführung auf den Kern der Liebe oder vermöge ihrer vorbereitenden Stellung zu dem christlich Eigenthümlichen die Stammtugenden adoptiren wollen, durch ihn wurde der Schritt des Ambrosius entscheidend. Das Sinnvolle, wenn auch Willkürliche seiner Deutungen leuchtet ein, — denn Klugheit, Tapferkeit, Mässigung lassen sich nicht in blosse Formen oder Affecte der Liebesübung auflösen, — aber auch die Brauchbarkeit eines solchen Schema's und dessen Anwendbarkeit auf die Zwecke der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft. Nicht ihren Leistungen nach sollte damit die philosophische Moral genehmigt wer-

den, wohl aber nach ihrer Anlage und zur Bezeichnung gewisser gemeingültiger Richtungen des Handelns.

Non possunt ibi esse verae virtutes, ubi non est vera religio. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina veri Dei nescia, nec ejus imperio subjugata, sed vitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta! De civit. D. XIX, 25. Wahre Tugend steht und fällt mit dem Besitze der rechten Gotteserkenntniss, in Folge des Verlustes der letzteren muss daher gesagt werden: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. De lib. arbitr. cp. 2. — (Virtus) donum Dei est. De civit. D. IV, 20. 21. XIX, 26. — Quocirca ut vita carnis anima est, ita vita beata hominis Deus est. — Praemium virtutis erit ipse Deus, qui virtutem dedit, et qui se ipsum, quo melius et majus nihil possit esse, promisit. Diese Sätze hindern jedoch Augustin nicht, wo er vom Gesetze handelt, den auf Erlangung des göttlichen Wohlgefallens hingerichteten Willen sehr ausdrücklich in Anspruch zu nehmen; die Aneignung der Gerechtigkeit und der Fortschritt in ihr fällt theilweise wieder dem Menschen zu. De civit. D. IX, 5. Vgl. A. Dorner, Augustinus, S. 209.

Von den Cardinaltugenden handeln folgende Stellen: De lib. arb. I, 27; um 388 abgefasst: A. Considera nunc, utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. E. Videtur. A. Quid fortitudo, nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus? E. Ita existimo. A. Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus, quae turpiter appetuntur. — Jam justitiam quid dicamus esse nisi virtutem, qua sua cuique tribuuntur? Dazu die etwas spätere Schrift De mor. eccl. I, 15. Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu quantum intelligo dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, justitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. Ferner gehören hierher De civit. D. XI, 28. De doctr. christ. geschrieben um 397, I, c. 37. III, 10 und Enchirid. cp. 117. Hiernach wollte Augustin die vier Tugendaffecte theologisch, d. h. aus der Gottesliebe begründen oder vollenden, darin aber lag zugleich eine anthropologische Erklärung, nämlich das Zugeständniss, dass sie schon

im hellenischen Sinne etwas sittlich Gemeintes, sittlich Verstandenes und darum Erstrebenswerthes bedeutet hatten; ohne diese Voraussetzung hätten sie von ihm nicht als allbekannte moralische Gemeinplätze auf den christlichen Boden hinübergezogen werden können. Der obige Satz: quam Deus in nobis sine nobis operatur, liess sich daher nicht streng durchführen. S. Wuttke, Sittenlehre, I, S. 146. Neander, Vorlesungen S. 228.

§ 67. Augustin als Sittenlehrer.

Indem Augustin von den genannten Begriffen aus ein allgemeines christliches Lebensgesetz aufstellen und durchführen will, verbindet er abermals mit seinen Härten eine ausgezeichnete Biegsamkeit des Geistes. Seine siegreiche Bestreitung des Manichäismus hatte ihn in den Stand gesetzt, alles Creatürliche als zusammengehöriges und ungespaltenes Ganze zu betrachten, damit es in seiner natürlichen Einheit dem Schöpfungszwecke diene. Natur und Welt bilden den Boden für den wenn auch nur transitorischen und einem höheren Dasein zustrebenden Wandel der Menschen. Die Schäden der Sünde haben diese Bestimmung nicht aufgehoben, sie besteht fort, soll aber nach dem richtigen Kanon bemessen werden. Nur dem Streiter winkt die Siegeskrone. Aus der Betrachtung Christi fliessen die heilenden Kräfte der Demuth und Geduld, der Selbstbeherrschung und der Geringschätzung des Irdischen, zuletzt der Liebe; wer keine Uebel ertragen will, hat auch keine Erlösung zu erwarten.

Wie aber Augustin aus dem Sünder wieder den Menschen herauszieht: so verlangt er auch, dass über der Verwerfung falscher Weltlichkeit die berechtigte nicht vergessen werde. Alles Leben vertheilt sich unter die beiden Funktionen des Genusses (frui) und des Gebrauchs (uti), der Mensch ist zwischen beide gestellt, er soll sie auseinander halten. Geniessen heisst einer Sache liebevoll anhängen, da nun die wahre Nahrung nur aus dem Unsichtbaren quillt: so ist Gott der zu Geniessende, in seiner Liebe findest du deine eigene Selbstliebe, die keines Gebotes bedarf, die Nächstenliebe aber tritt hinzu und verbreitet sich um so weiter, je mehr die Zahl derer wächst, welche sich

in der Gemeinschaft der Geniessenden begegnen. Demnach bleibt für die Welt nur die Form des Gebrauchs (usus) übrig, freilich ein magerer und prosaischer Ausdruck, wenn er den Werth des irdischen Lebensgefühls vollständig wiedergeben soll, aber es war damit immer etwas gesagt, mehr sogar als damals mancher hochmüthige Klausner einräumen mochte, eine unbefangenere Schätzung der Weltgüter konnte sich daran anschliessen. In der Scheidung dieser Gebiete besteht die christliche Lebenskunst; aus dem Weltstoff entnehmen wir unser Fahrzeug und haben es so zu lenken, dass der Aufblick zum Idealen nicht behindert, sondern durch Eindrücke des Zeitlichen begünstigt wird. Aber daran hängt auch alle Schwierigkeit, die wilde Begierde drängt sich als falscher Genuss in den Realismus des Gebrauchs, durch sie wird entweder uns selber Leib oder Seele verderbt, oder das Recht des Nächsten angetastet, jenes ist Frevel (flagitium), dieses ist Vergehen (facinus); so entstehen zwei Gattungen der Sünde, von welchen die erstere den Anfang gemacht hat. Je mehr aber das Reich der Begierde zerstört wird, desto mehr erwächst und erstarkt das andere der Liebe. Alle Tugend wird an ihrem Beweggrund erkannt, nicht an der Ausübung, wie Pelagius und Julianus wähnen; erst das Motiv und zwar das religiöse, also die Beziehung auf Gott als das höchste Ziel des Guten, giebt ihr Wahrheit und Recht. Irrthümlich beruft sich hier Augustin auf Röm. 14, 23, doch hat er damit eine höchst wichtige Kategorie eingeführt, denn diese intentio animi kennen und benutzen alle Späteren, und es konnte nicht fehlen, dass das operative Moment mit dem der Intention verglichen, Eins gegen das Andere abgewogen oder an dieses herangezogen wurde.

Diese Anschauungen bewegen sich ganz im Allgemeinen, fragen wir aber, durch welche Anstalten sie verwirklicht werden sollen: so versetzt uns Augustin sofort in die Mitte der kirchlichen Ordnungen, deren Vertheidiger er geblieben ist. Auf die Disciplin und deren Begriffe legt er bedeutenden Werth, er unterscheidet lässliche und verdammliche Sünden und rechtfertigt die evangelischen Rathschläge (consilia) gegenüber den Vor-

schriften (praecepta). Die Kirche erscheint ihm im höchsten Licht als Trägerin göttlicher Auctorität und allgemeine Lehrerin der Weisheit; in ihr sind alle Tugenden lebendig, sie verbreitet ihren leitenden und heilenden Einfluss auf alle Stände und Lebensalter, über beide Geschlechter, Ehen und Familien, Geschwister und Verwandte, Herren und Diener, durch sie werden Bürger und Volksstämme zu brüderlicher Eintracht verbunden, Könige zu pflichtmässiger Sorge, Nationen zum Gehorsam angehalten. Das Leben des Einzelnen soll nach seiner Erklärung der Wahrheit und der Liebe gewidmet sein, muss sich also in Zeiten der Ruhe und Bewegung, der Contemplation und der praktischen Thätigkeit theilen; Niemand sei so nachdenklich, um nach dem Nutzen des Nächsten nicht zu fragen, noch so vielgeschäftig, dass er bei der Betrachtung Gottes nicht mehr verweilt. In asketischer Beziehung hat Augustin zwar die Mönchsgelübde und deren nothwendige Folgerungen stets in Schutz genommen, ohne jedoch in die aufgetriebenen Anpreisungen des Hieronymus einzustimmen. Seine Schrift De bono conjugali ermässigt das Lob der Virginität zu Gunsten der rechtmässigen Ehe; auch bemerkt er gelegentlich, dass selbst ausgesuchte Speisen dem Frommen nicht nothwendig gefährlich werden, als wollte er sagen, dem Reinen sei Alles rein (Tit. 1, 15).

Nehmen wir hinzu, dass auch Einzelfragen über Krieg und Selbstmord, Lüge und Eidschwur und Anderes kurz oder ausführlich von ihm beantwortet werden: so ist Augustin allerdings zum kirchlichen Sittenlehrer seiner Zeit geworden.

Es wird darüber gestritten, ob er überhaupt als religiöse Persönlichkeit oder mehr als Katholiker und Kirchenfürst aufzufassen, anders ausgedrückt ob seine Wirksamkeit mehr nach Maassgabe des Donatistischen Streits oder des Pelagianischen, in welchem doch das ethisch-religiöse Motiv vorherrscht, zu beurtheilen sei. Die Antwort ist schwierig, da beiderlei Beweggründe an vielen Stellen in einander greifen; nur darüber kann nicht gestritten werden, dass sein Lebensgang an einer Reihe religiöser und intellectueller Erfahrungen und Wendungen hängt, welche ihn dann erst in die Schranken katholischer Kirch-

lichkeit eingeführt haben. Mir ist nicht zweifelhaft, dass er hauptsächlich von dem Princip der göttlichen Gnade aus seinen Standpunkt ergriffen, dann aber mit kirchlichen Beweismitteln ihn zum Abschluss gebracht habe.

Quelle für das Gesagte ist Aug. De doctr. christ. I, cp. 3 sqq. Utendum est mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur. — Res igitur quibus fruendum est, pater et fil. et sp. s. — Purgandus est animus, ut perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae. — cp. 29. Velle tamen debemus, ut omnes nobiscum diligant Deum. Nam nos res, quibus utimur, ad id referimus, ut Dei bonitate perfruamur; Deus autem ad suam bonitatem usum nostrum refert. Conf. De mor. eccles. I, 3. De civit. D. XIX, 19. In denselben Zusammenhang gehören auch die Schriften De agone Christiano, De fide et operibus, De opere monachorum, De disciplina christ., sämmtlich in Aug. Opp. VII, Ben.

§ 68. Fortbildende Schriften des Boetius und Cassiodor.

Nachdem die lateinische Literatur durch Augustin systematisch verselbständigt, durch Hieronymus gelehrt bereichert und ausgerüstet worden, erhielt sie durch homiletische, historische, liturgische und sonstige Beiträge hinreichenden Zuwachs, um auch aus sich selbst genährt werden zu können. Die Arbeiten des Boetius gewähren einen Einblick in die philosophischen Probleme des Alterthums, die des Cassiodor eine allgemeine Einsicht in die Reihe der Unterrichtsfächer; beide Männer sind in ungleicher Beziehung für unsern Zusammenhang erwähnenswerth. Boetius († 525) wird der letzte römische Philosoph genannt, in seiner Hauptschrift De consolatione philosophiae gleicht er nicht einem Koheleth, weit eher einem Hiob im Platonischen Gewande. Er ist der letzte Nachhall einer antiken, aber durch Berührung mit dem Christenthum veredelten Lebensweisheit, welche die höhere Menschenwürde auch in irdischer Drangsal noch sicher zu stellen weiss; selbst im Kerker soll ihn sein frommer Optimismus nicht verlassen. Die Musen werden als Trösterinnen entlassen, die Philosophie tritt

auf den Schauplatz, von ihr begehrt er Aufklärung über die Dunkelheiten der irdischen Geschicke, Erhebung über jede vergängliche oder täuschende Lust, Stärkung im Glauben an die Vorsehung und an die Güte Gottes; mit der Philosophie der Liebe will er auch die Glückseligkeit in sich tragen, denn Gott ist das höchste Gut, welches die Bösen niemals schmecken, die Guten aber unter dem Wechsel von Glück und Unglück erringen sollen. Was Boetius bewegte und wovon er in effektvoller Sprache Zeugniss giebt, war auch eine Beseligung im Guten, auch eine Weltverachtung im Sinne des Aufschwungs über die gemeine Wirklichkeit. Wenn er auf Zureden dieser seiner Lehrerin Reichthum, Ehre und Vergnügen gering achtet, und wenn er weiterhin seinen höchsten Trost und geistigen Besitz mit dem Gottesgedanken verknüpft: so sind das die Tief- und Höhepunkte seiner Rede, und beidemal berührt er sich mit dem Gedankenkreise seiner Umgebung, und von diesen Stellen aus fällt auch ein christlicher Schimmer auf das Ganze. Denken wir uns die Schrift in ähnlicher Situation und von demselben philosophischen Standpunkte aus, aber vorchristlich entstanden: gewiss, sie würde anders ausgefallen sein; es hatte also einigen Sinn, wenn Boetius nachher in die christliche Literatur aufgenommen wurde, sowie er auch der kirchlichen grosse Dienste leisten sollte. —

Bestimmter und gleichfalls von der Philosophie aus hat Cassiodor († nach 560) dem kirchlichen Moralstudium vorarbeiten wollen. Seine Schrift De anima knüpft an Augustin und Claudius Mamertus, sie ist popularphilosophisch und mönchisch gedacht. Die Seele wird durchaus auf ihr eigenes gottverwandtes Wesen gegründet; ihrer organischen Stellung nach ist sie sensibel oder empfänglich für sinnliche und intellectuelle Eindrücke, aber auch imperatorisch, d. h. zu voller Herrschaft über die Glieder berechtigt, ursprünglich (principalis), weil sie abgelöst von allem Handeln sich ihres eigenen Strebens bewusst wird, lebenskräftig, weil sie vermöge ihrer Geisteswärme aus dem Aether ihre Nahrung saugt, endlich begabt mit einem Verlangen nach dem Guten und sittlich Gearteten, worauf der göttliche Geist mit Wohlge-



fallen ruht. Auf dieser Grundlage ihrer Wesenseigenschaften soll sich nun eine vierfache Waffenrüstung zum Schutze des Seelenheils gegen ebenso viele Feinde erheben. Es sind vier Habitus, Gerechtigkeit als Vertheilerin alles Rechtmässigen an den Einzelnen und das Gemeinwohl, Klugheit als wahrhaftige Einsicht in das Gute und dessen Gegentheil, Tapferkeit als die überlegene Kraft, die Gefahren aufnimmt und Beschwerden erträgt, Maasshaltung endlich als Wächterin gegen die Anläufe der Begierde. Diese Definitionen schliessen sich ungefähr an die von uns erwähnten Deutungen Augustin's an, doch sollen diese vier Tugenden noch nicht genügen. Um vollendet zu werden, bedarf der Mensch noch einer dreifachen Thätigkeit, der Contemplation, welche den Geist ausdehnt und zur Erkenntniss des Erhabensten leitet, der Urtheilskraft als des sicheren Organs zum Verständniss des Gegensätzlichen, und drittens des Gedächtnisses, durch welches alles Gewusste und Erwogene wie in dem Schrein des Gemüths niedergelegt wird, damit der Mensch bei häufiger Meditation von diesem Schatze zehre. Unter diese Funktionen vertheilt sich also die höhere sittlich-intellectuelle Entwicklung, und die Meinung scheint die zu sein, dass das Gedächtniss den inneren Ausbau des Bewusstseins übernimmt, nachdem dasselbe schon zuvor durch Denken ausgeweitet und durch Urtheilen befestigt worden. Der barmherzige Gott hat, und hier hört man wieder Augustin reden, den Leib der Seele, diese aber ihm selbst und seinem Gebot unterwerfen wollen; wie weit dies im Einzelnen erreicht sei, kann, da der inwendige Mensch unerforschlich bleibt, nur nach äusseren Merkzeichen erschlossen werden. Untersuchungen wie diese waren sehr geeignet, Seelenlehre und Sittenlehre in lebendigem Verkehr zu erhalten; auch von Späteren wie Alcuin ist dasselbe Thema wieder aufgenommen worden.

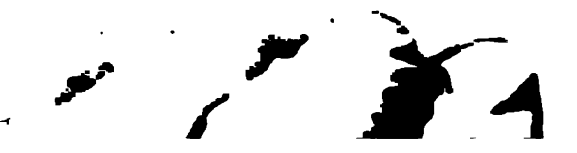
Vgl. Boetii De cons. phil. II, 5. 6, III, 4—8, gleichsam eine philosophische Interpretation des contemtus mundi, worauf III, 11. 12 eine Beschreibung der beatitudo folgt. Wenn III, 1 gesagt wird: Qui serere ingenuum volet agrum, liberat arva prius fructicibus, falce rubos filicemque resecat, ut nova fruge gravis Ceres eat: so entspricht dies ganz der Mönchsmoral, welche stets auf Voranstellung der negativen Heil-

mittel dringt. Andrerseits entfernt sich wieder die Beurtheilung der Sünde und des Bösen weit von der christlichen. Von Ritter, Gesch. der christl. Philos. II, 580ff. wird Boetius nach seiner Stellung zum Christenthum dem Synesius verglichen; auch Ebert a. a. O. S. 464ff. hat die christliche Färbung der Trostschrift anerkannt und mit einigen Zügen belegt. S. Nitzsch, Das System des Boetius und die ihm zugeschriebenen theol. Schriften, Berl. 1860. S. 42—92. In meiner Schrift über Optimismus und Pessimismus fehlen zwei ehrenhafte Vertreter des ersteren, Boetius aus der älteren, Adam Smith aus der neueren Zeit.

Cassiodori De anima liber, cp. 5. Nach der Erklärung der fünf Natureigenschaften der Seele: sensibilis, imperativa, principalis, vitalis, delectatio und der vier Principaltugenden heisst es weiter: His igitur divinis munitionibus divina opitulatione concessis velut quadruplici thorace circumdata in hoc mundo mortifero salus animae custoditur, nec potest a vitiis adiri, quae tanta meruit tuitione vallari. Dann folgen die vollendenden Kräfte contemplatio, vis judicialis, memoria. Die Beschreibung der guten und schlechten Menschen schöpft Cassiodor cp. 10. 11 aus den Erfahrungen der Klosterdisciplin, er unterscheidet wie der Arzt nach Symptomen. Malis nubilus vultus in qualibet gratia corporali, moesti etiam cum laetanter agunt, cum paulo-post poeniteant, deserti impetu voluptatis suae subito in tristitiam redeunt, oculi interdum supra quam necesse est commoventur, iterumque cogitantes infixi sunt, incerti, vagi, fluctuantes etc. Ganz anders das Betragen der Guten, doch soll die von ihnen zu erwartende moralische Heiterkeit sich nicht unmittelbar darstellen, sondern durch die Spuren des Schmerzes und der Entsagung hindurchschimmern. Nicht ohne Abzüge von der Wohlgestalt der äusseren Erscheinung, also nicht ohne Zeichen einer noch vorhandenen Gegensätzlichkeit nach Aussen darf sich der erlangte Friede des Gemüths offenbaren. Hilaris illi semper vultus est et quietus, macie validus, pallore decoratus, lacrymis assiduis laetus, promissa barba reverendus, nullo cultu mundissimus. Sic per justitiam mentis de rebus contrariis homines redduntur pulchriores, oculi laeti et honeste blandi, sermo veriloquus, bonorum pectorum penetrabilis cupiens amorem Dei omnibus, quo plenus. Bei solchen Beschreibungen konnte dann die Frage nach der Intention leicht auf sich beruhen, indem der äussere Habitus den inneren verbürgte.

§ 69. Moralische Betrachtungen Gregor's I.

Nach diesen Vorgängern liefert der Bischof von Rom Gregor I. († 604) das erste ausführliche Moralwerk, höchst merkwürdig



für den damaligen Zustand der Cultur und Wissenschaft sowie der sittlich-religiösen Bestrebungen. Die abendländische Kirchenwelt hat sich inzwischen beträchtlich erweitert und der morgenländischen mit voller Selbständigkeit gegenüber gestellt; noch weitere Fortschritte stehen ihr in Aussicht, aber sie ist auch in sich selbst befestigt und von der antiken Vergangenheit abgelöst. Form und Inhalt der kirchlichen Literatur fliessen lediglich aus den gleichnamigen Quellen fast ohne Verband mit den Vorstufen der klassischen Sittenbildung, an welche Ambrosius und Augustin noch stark erinnern. Die alten Denkmäler sind gerettet und bleiben zugänglich in den Klöstern, aber auf den Geist können sie nicht mehr unmittelbar einwirken.

Wie Gregor, ehe er in seine kirchliche Laufbahn eintrat, das Mönchsleben geschmeckt hatte: so will er auch mit demselben Rüstzeug der Selbstbeherrschung und Kampffertigkeit das weite Gebiet der Praxis überschauen und verwalten. Seine Moralia in 35 Büchern, äusserst beschwerlich durch Weitschweifigkeit der Rede und zahlreiche Wiederholungen, aber im Einzelnen nicht minder eigenthümlich und sinnreich, geben sich für eine Erklärung des Buches Hiob aus; Vers für Vers verfolgt er diesen Text, um ihn durch moralische und allegorische Ausdeutung in's Unbegrenzte zu verarbeiten und unter tausend Abschweifungen seinen Zwecken dienstbar zu machen. Von den Gedanken des Gedichts entfernt er sich dabei noch weiter wie Ambrosius von Cicero, nur in Einer Beziehung bleibt er mit ihnen in Verbindung. Hiob ist der tief gebeugte, aber auch der getreue und der endlich gesegnete Dulder, in ihm hat sich Christus wie in keinem Anderen angekündigt, aber auch die Lebenswege, Schicksale, Leiden, Pflichten und Siege der Gläubigen spiegeln sich in ihm ab. Nochmals also wird und in immer neuen Wendungen das schon bekannte Bild des christlichen „Athleten“ vor Augen gestellt, der in seiner Einfalt und Ausdauer nicht nur die geistlichen Tugenden in sich vereinigt und alle Gebote erfüllt, sondern auch das Eine vermag, was dann noch fehlt, — Dank zu sagen mitten in der Trübsal (Hiob 1, 21 2, 10). Jenes ist die Vorstufe zu diesem, es ist eine

Pathologie, die den Weg zur Vollkommenheit bezeichnet, und erst nach rauhen Pfaden wird das Ziel erreicht. Einem drangvollen Kriegsdienst gleicht das irdische Leben; durch Sinnenlust wie durch Schrecken des Todes wird der Mensch zum Sünder, aber Prüfungen sollen ihm emporhelfen; Gott selber ist der Verwundende, der, weil er demüthigen will, selbst fromme Wünsche zu erfüllen zaudert; daher haben alle Heilige das irdische Glück gefürchtet, die Züchtigung geliebt, die Todesgedanken genährt im Aufblick zu der himmlischen Heimath. Wenn daher Hiob 3, 1 ff. seinen Geburtstag verwünscht: so will er damit von dem trüglichen Wechsel der Zeitlichkeit sich abwenden, um in der Anschauung des Ewigen zu verharren. Die Contemplation ist das Grab, in welchem der der Weltlichkeit abgestorbene Geist Ruhe sucht, mag auch jenes Schauen kein eigentliches Erblicken, nur ein Vernehmen leiser Stimmen sein (Hiob 4, 12 ff.). Allein die Contemplation kann nicht für immer fortdauern, der Kampf mit der Sünde unterbricht sie oder geht ihr voran; wer nur einiger Fehler Herr geworden, um dann anderen zu verfallen, gegen den werden die schon überwundenen wieder aufstehen, und wer seine guten Werke wieder befleckt, hat nur die eine Hälfte seines Körpers verhüllt, um die andere zu entblössen. So erweitert sich der Strom moralischer Betrachtungen, als feste Bestandtheile schwimmen darin die jetzt völlig unverdächtig gewordenen Cardinaltugenden. Gregor beschreibt sie ähnlich wie Cassiodor, er stellt ihnen Glaube, Liebe und Hoffnung schwesterlich zur Seite, und wenn er dann noch die Jes. 11, 2 genannten sittlichen Eigenschaften oder Geistesgaben: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkenntniss, Barmherzigkeit, Gottesfurcht herbeiruft: so entsteht schon eine ansehnliche Schlachtordnung, die es aber auch mit den Angriffen der sieben Hauptsünden: Hochmuth, Geiz, Zorn u. s. w. aufnehmen soll. Es wird sich ergeben, dass dieser ganze Apparat auf die Folgezeit übergegangen ist.

Alle Tugenden gehören zusammen, alle sind einander unentbehrlich, aber nicht allein ihr Inhalt, auch ihr Werden und Wachsen soll beobachtet, ihre Echtheit untersucht werden. Jede

Gestaltung des Sittlichen kann sich selber untreu werden, und selbst von der Demuth, die übrigens wie die Liebe als die Bildnerin und Mittlerin der Tugenden gepriesen wird, bleibt zuweilen nur der Augenschein übrig. Die Besserungsmethode verweist auf den Beistand des Gebets und der Meditation, aber auch die praktischen Hülfsmittel sittlicher Belebung sollen benutzt werden, daher die Ermahnung zu eigenem thätigen Handanlegen. Abermals wird der Rath ertheilt, man solle nach Hiob 11, 14. 15 zuerst die Unreinigkeit der Hände abthun, um dann erst der des Herzens Herr zu werden, — warum? weil die Enthaltung von schlechten Handlungen das Nachdenken auf den Thäter und dessen Beweggründe hinleitet, weil überhaupt die Werke zwar vom Geiste herkommen, aber auch auf das Bewusstsein lehrreich zurückwirken. Fast alle guten Handlungen, sagt Gregor, gehen aus dem Denken hervor, allein es giebt doch auch gewisse Spitzen und Fingerzeige, die aus der Operation selber entspringen. Unstreitig meint er damit das berechtigte Moment oder genauer die unterstützende Kraft der Uebung, die durch Matth. 23, 25. 26 keineswegs ausgeschlossen wird. Andrerseits verhehlt er sich auch die Möglichkeit einer völlig trügerischen Kasteiung nicht; man kann Baumrinde essen und der Welt den Rücken wenden und dennoch in ihrem Ruhme seine Glückseligkeit suchen. Der Tugend Lohn ist noch nicht die Tugend selbst; göttliche und menschliche Zucht, um die rechte Frucht zu bringen, dürfen weder zu stark noch zu wenig empfunden werden. Alle diese Ausführungen deuten auf eine sorgliche Combination mehrerer Gesichtspunkte, und indem Gregor das wirkliche Thun und Ausführen nachdrücklich hervorhebt, will er doch den Gedanken nicht fallen lassen, dass alles Sittliche in der Intention seinen Gradmesser hat.

Fragt man nach dem dogmatischen Hintergrunde: so werden die Folgen der Erbsünde, welche den Menschen ganz fleischlich gemacht, und die Unentbehrlichkeit der Gnade sehr geflissentlich betont; dessenungeachtet richten sich alle Ermahnungen an den Menschen wie er ist, immer noch erregbar und empfänglich für moralische Eindrücke und Erziehungsmittel. Auch

soll ein Theil des sittlichen Uebels schon der Schwere des Körpers zufallen, welcher, indem er stets die Seele herabzieht, selbst für die Guten kein höheres Ziel erreichbar macht, als dass die Sünde in ihnen keine Herrschaft mehr übt. Erwählte werden häufig genannt, es geschieht aber im Zusammenhang mit einer Weltansicht, welche für eine necessitirende Vorherbestimmung nach keiner Seite hin Raum lässt. Daher kann der Schriftsteller seinen eigenen Satz: Propriis viribus non salvamur, immer nur mittelst der stillschweigenden Ergänzung wahrmachen: non sine propriis viribus.

Beschränkte Vorurtheile, grobsinnliche Auffassungen, kirchliche Härten sind dem Gregor oft und mit Recht nachgewiesen worden, sie können sein Verdienst nicht aufheben. Nicht ohne Kunst, wenn auch noch so willkürlich, hat er an dem Faden des Gedichts zugleich seine eigenen moralischen Grundlinien fortgeleitet, bis sie sich zu einem gewissen Ganzen abrunden.

Der Werth des Werks besteht in der Gewandtheit, mit welcher der Schriftsteller als geschulter Psychologe und kundiger Asket alle religiösen, sittlichen und praktischen Impulse, welche ihm überhaupt zugänglich waren, zu einander in's Gleichgewicht setzt. Augustin hatte bereits alles Leben in ein actives und contemplatives getheilt; auch Gregor unterscheidet beide Richtungen, um sie dann wieder zu verknüpfen; das Contemplative mag grösseres Verdienst haben und es setzt sich gradlinigt jenseits des Grabes fort, aber ohne Zuthun des Anderen, also ohne Vorschule der Arbeit wird es nicht zum Ziele führen. — Man kann auffällig finden, dass ein so demüthiger und in der Meditation verweilender Sittenlehrer wie dieser schon bei seinem Aufenthalt in Constantinopel nicht geringe weltliche und diplomatische Talente gezeigt und nachher als Bischof so geschickt und kräftig operirt und auf die Culturentwicklung so erfolgreich eingewirkt hat. Allein schon in den Moralia bemerken wir gelegentlich einen vordringenden Eifer für Leitung und Verwaltung des religiösen Lebens und der kirchlichen Institute; die Kirche denkt er als die Centralanstalt, welche mit dem Katheder auch die Werkthätigkeit zu versorgen habe, und Gregor's

Pastoralregeln geben für diesen Zweck die geschickteste Anleitung. Grade durch diese Vereinigung von Demuth, pädagogischem Verstand und kirchen-politischer Klugheit ist er für die Bildung des Papstcharakters typisch geworden.

Greg. libri XXXV Moralium sive expositio in librum beati Jobi. Die vorangestellte Epistel erklärt das hermeneutische Verfahren. Sciendum vero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus et per allegoriam quaedam typica investigatione perscrutamur, quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus, nonnulla autem per cuncta simul sollicitius exquirentes tripliciter indagamus. Demgemäss verwandelt sich Hiob in den Typus Christi, seine Söhne gleichen den Aposteln, sein Weib dem fleischlichen Leben, die Freunde werden zu Häretikern; was aus den Eseln, Rindern und anderen Thieren wird, mag ungesagt bleiben. Die vier Ecken des Hauses nach Hiob 1, 19 bedeuten die Cardinaltugenden, lib. II, cp. 49. In quatuor vero angulis domus ista consistit, quia nimirum solidum mentis nostrae aedificium prudentia, fortitudo, temperantia, justitia sustinet, — quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. Daran schliessen sich die aus Jes. 11, 1 ff. geschöpften Attribute und die individuell christlichen Tugenden, I, 33. XXVII, 46, alle in gegenseitiger Handreichung und innerer Verbundenheit. Omnes virtutes in conspectu conditoris ita se sublevant, ut, quia una virtus sine alia vel nulla est vel minima, vicissim sua conjunctione fulciantur, XX, 3. Vom Wachsthum der Kräfte, von den Conflicten und Scheinbildern XXII, 7. 20. XXVII, 46, vom Werthe der Versuchungen III, 37, von der Erbsünde V, 34. XXVI, 44. Ueber das Verhältniss der inneren zur äusseren Reinigung s. X, 15. Prius enim a manu iniquitatem subtrahi et post a tabernaculo (h. e. a mente nostra, Job. 11, 14. 15) admonet (deus) injustitiam abscidi, quia quisquis jam prava a se opera exterius resecat, necesse profecto est, ut ad seipsum rediens solerter sese in mentis intentione discernat, ne culpa, quam jam in actione non habet, adhuc in cogitatione perduret. Paene cuncta namque bona opera ex cogitatione prodeunt, sed sunt nonnulla cogitationis acumina, quae ex operatione nascuntur. Nam sicut ab animo opus sumitur, ita rursus ab opere animus eruditur, — ein höchst beachtenswerther Ausspruch. Vgl. auch XIX, 24. Aliud est, bonum opus ex praecepto, aliud vero etiam ex affectu facere. — XX, 14. (Multi igitur), quia blandimenta hic, nämlich im Mönchsleben, transitoriae consolationis quaerunt, herbas quaerunt, herbas comedunt; quia in cogitationibus suis exteriorem eorum (scil. electorum) gloriam meditantur, arborum cortices mandunt. Lau, Gregor I. der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipz. 1845,

liefert S. 527 ff. von dieser Moral einen ungenügenden Auszug. Dazu Ebert, a. a. O. S. 516 ff., woselbst auch Gregor's Dialogi und die Regula pastoralis beurtheilt werden.

§ 70. Isidor's Sentenzen.

Gegen Ende dieser Periode ruhte die lateinische Theologie als selbständiges Studium, aber sie erweiterte sich zu einer Sammlung überlieferter Lehren und kirchlicher Anweisungen, welche Aufnahme suchten in den Umkreis einer vieltheiligen encyklopädischen Weltwissenschaft. Isidor von Hispalis, gest. 636, wurde ihr vornehmster Bearbeiter, indem er, auf jede Selbständigkeit verzichtend, nur den Ertrag der Vergangenheit bündig zusammenfasste. Auch die „Sentenzen" Isidor's sind ganz von Augustin, Hieronymus und Gregor I. abhängig, dabei verbreiten sie sich jedoch über alle Theile der Religion und Kirche und verweilen ausführlich bei den moralischen Angelegenheiten. In der Weisheit, sagt der Sammler, ist Beides enthalten, Gott zu suchen und die Reinheit des Wandels in rechtschaffenen Werken darzustellen; das Erstere wird nur dem völlig gelingen, welcher sich von jeder äusseren Lebenssorge zurückgezogen hat. Glaube und Liebe weisen den Weg, die Hoffnung aber kann nur heilsam werden, wenn wir ihr weder zu wenig Raum geben, noch zu eilfertig und unbedacht uns überlassen. Demnächst werden die Artikel der Heilslehre im Anschluss an Augustin, doch mit geflissentlicher Betonung der praktischen Momente vorgetragen. Alles Handeln hat seinen Leib und seine Seele, Beide lassen sich von einander ablösen, die That kann ausbleiben, wo der Wille schon vorhanden, erst mit der vollen sichtbaren Erscheinung im Handeln erreicht er sich selbst und seinen Zweck. Die Sünde wächst mit dem Wohlgefallen des Thäters an ihr, die Tugend mit der Liebe zur Gerechtigkeit, und sie wird erst dann preiswürdig, wenn sie den Standpunkt der blossen Lohnsucht oder der Furcht vor der jenseitigen Strafe hinter sich lässt; folglich ist der Beweggrund oder die Intention der eigentliche Prüfstein. Gleichwohl gewinnt auch die Ausübung

aus sich selber eine eigenthümliche Wichtigkeit, die aus ihr entstehende Gewöhnung hat etwas Fesselndes, was die Ablenkung erschwert; Fehler und Tugenden pflanzen sich fort, nur mit dem Unterschied, dass die letzteren ihrem Wesen nach einen höheren Kraftaufwand erheischen, und dass sie zugleich doppelt gefährdet werden, weil sie sich mit ihren Scheinbildern vertauschen lassen oder auch durch falsche oder indiscrete Anwendung hinfällig werden. Es bedarf daher einer prophylaktischen Obhut. Der Kampf der Tugend mit ihrem Widerpart, zumal mit den sieben vornehmsten Lastern (vitia) zieht sich durch alles Leben, der aber ist am Sichersten gestellt, welchem es gelingt, der Sünde die Gelegenheit zu entziehen. Wenn der sittliche Process grossentheils innerhalb des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst hinläuft: so weisen viele Gedanken über dieses hinaus auf die Zuchtruthe Gottes, die Verlockungen des Satan, die Trugbilder des Traums. Auch werden Hülfsmittel und Heilkräfte von mancherlei Art nöthig gefunden, wie namentlich das Gebet, die Contemplation, die Lectüre und das Gespräch; denn auch Wort und Rede sollen zur Besserung beitragen, obgleich bemerkt wird, dass sie zweideutige Mittel seien, die ebenso viel verderben können als gut machen. Hiernach denkt Isidor den Menschen wesentlich im Verkehr mit sich selbst, er hat schon die Neigung ihn zu isoliren, indem er der Wechselwirkung nur einen secundären Nutzen beilegt.

Der Leser wolle bemerken, dass in diesen Sätzen bald Augustin bald Gregor I. mitspricht. Der Geist der Sentenzenreihe ist ernst, die Ausdrucksweise oft treffend und glücklich, und man wird nicht behaupten, dass in ihnen nur für eine äusserliche Werkheiligkeit Sorge getragen wird. Zwar tritt der operative Theil des Handelns noch stärker in den Vordergrund als die innere Bewegung, aber auch diese empfängt ihr Recht aus den bereits von Augustin gebrauchten Kategorieen der Intention und Discretion. Von Wichtigkeit sind zwei allgemeinere Gedanken: Niemand möge sich schmeicheln, dass die Ueberwindung der Fehler ohne eigene Mühe gelingen solle; dies muss also trotz aller Gnadenlehre eingeschärft werden, — und zweitens

bleibt es dabei, dass jede Besserung mit der Ausrottung des Fehlerhaften, nicht mit der Pflanzung des Guten beginnen müsse, — eine von der Bestellung des Ackers hergenommene, auf sittlichem Gebiet nicht schlechtweg gültige Regel. Denselben Grundsatz haben auch die Späteren als den allein richtigen nachgesprochen; soll aber der gute Same warten, bis der Boden ganz gesäubert ist (vgl. Röm. 12, 21)? Auffälliger noch ist ein Drittes, dass nur wer sich von aller Geschäftssorge abwendet, die göttliche Weisheit völlig erreichen werde, denn man fragt sich, wozu dann die nachfolgenden Anleitungen, wenn der weisheitsdurstige Mensch überhaupt nicht in die praktische Laufbahn einzutreten hat? soll etwa der Kampf mit der Sünde auch nur contemplativ vor sich gehen? Selbst Gregor erklärte die Vorschule der Activität für unentbehrlich. Im Ganzen werden wir durch Isidor über die Grenzen einer beherzigungswerthen, aber unmethodisch und ohne klares Resultat zusammengefügten Sentenzenmoral nicht hinausgeführt.

Isidori Hisp. Sententiarum libri tres, Opp. Rom. 1797—1803; schon Prosper Aquitanus hatte eine Sammlung, Sententiarum ex operibus Augustini delibatarum liber, veranstaltet. Im ersten Buch der Sentenzen will Isidor die sittlich brauchbaren Beweggründe aufsuchen, ohne sie darum an Werth einander gleichzustellen. Er unterscheidet I, 12 vier Affectionen, welche den Wohlgesinnten mit einem heilsamen Widerwillen gegen die Sünde erfüllen; Furcht, Hoffnung, Verlangen, Liebe üben ihren Einfluss, die letztere als die höchste und reinste Triebkraft. Aber mit dem Wollen ist das Thun noch nicht gegeben, daher die zahlreichen Missverhältnisse und Widersprüche zwischen beiden. Vgl. lib. II, 21. Ille ergo mercedem boni operis percipit, qui amando justitiam facit, non is, qui eam solo metu poenarum invitus custodit. Quidam et diligunt peccatum et faciunt, quidam diligunt tantum et non faciunt, plerique vero faciunt tantum et non diligunt. Nonnulli peccatum non faciunt et tamen justitiam odiunt. — Gravissimum est, non solum facere sed et diligere peccatum. cp. 23. De peccandi consuetudine. cp. 27. De intentione mentis. Bona ergo est intentio, quae propter Deum est, mala vero, quae pro terreno lucro aut vana gloria est. cp. 32. Satis delicate se palpat, qui vult sine labore vitia superare. — Perfecte renunciat vitio, qui occasionem evitat in perpetrando peccato. cp. 36. Prius vitia exstirpanda sunt in homine, deinde inserendae virtutes, s. oben bei Gregor und Boetius. II, 41. Non posse quempiam

spiritualia bella suscipere, nisi prius carnis edomuerit. Ueber das Ziel der höchsten Weisheit II, 1. Primum est scientiae studium, quaerere Deum, deinde honestatem vitae cum innocentiae opere. — Nullus sapientiam Dei plene recipit, nisi qui se ab omni abstrahere actionum cura contendit. — Bei der Unterscheidung der leichteren von den schweren Sünden wird II, 18 bemerkt: Multa levia unum grande efficiunt. — Numerositas enim in unum coacta exundantem efficit copiam, welche Auffassung von Späteren auf Grund des wesentlichen Abstands beider Gattungen verworfen wird. Das dritte Buch handelt De flagellis Dei, De tentationibus diaboli, De tentamentis somniorum etc., zuletzt vom Mönchthum, von den Prälaten, Fürsten und der Gerichtsbarkeit. Auch zwei andere Isidorische Sammelwerke wie die 20 Bücher Etymologiarum und De officiis ecclesiasticis enthalten manches Zugehörige über Rechtsübung, Kriegführung, Theater und Spiel, Kirchenämter und Mönchthum, — Alles in Form von Collectaneen, die aber doch Bildungsquellen für das Mittelalter geworden sind. S. Ebert, Gesch. der chistl.-lat. Liter. S. 555 ff. — Ueber Ildefonsus und dessen noch erhaltene Glaubens- und Lebensregel für die Getauften, De cognitione baptismi et de itinere deserti, quo pergitur post baptismum, s. den Art. von Wagenmann bei Herzog 2. Aufl. Die Schrift des Aldhelmus De octo principalibus vitiis, Basnage Thes. monum. eccl. I, p. 709, erwähnen de Wette, Christl. Sittenl. II, 2, 31 und Ebert, I, S. 689.

§. 71. Beda Venerabilis.

An das Ende dieses Abschnitts stellt sich der ehrwürdige Beda († 735), ebenfalls ein mönchisch gebildeter Polyhistor und Universalist, und dem Isidor an literarischen Verdiensten weit überlegen. Er vereinigte Eigenschaften, die nur in diesem Zeitalter mit einander bestehen konnten. Wer die ganze Bibel mit Allegorieen überschüttet, um sie zu einer grenzenlosen Gedanken- und Traumwelt zu erweitern, wer seinen Geist mit Visionen nährt und unter dem Namen des Wunders sogar das Thörigte willig hinnimmt, scheint in einer Wolke zu leben; und dennoch hat dieser wunderbare Mensch den Schleier, der ihn umgab, auch wo es galt zerreissen können, das beweist er als treuer und sorgfältiger Kirchenhistoriker seiner Heimath und als Theilnehmer an den fernliegenden Studien der Arithmetik und Metrik. Auch einige Spätere verbanden diese Weitsichtigkeit mit dem klöster-

lichen Stillleben. Ein moralisch-asketischer Zug geht durch seine prosaischen und versificirten Schriften. Aehnlich wie Isidorus hat auch er eine Reihe von biblisch-patristischen Moralsätzen als Scintillae patrum zusammengestellt. Beda selbst zählte sich zu der Gemeinde der Demüthigen, von ihnen sagt er, dass sie, wenn auch durch Jahrhunderte getrennt, doch als Gleichartige zusammengehören. An denselben Eigenschaften der Demuth und Treue sollen daher auch seine Vorbilder erkannt werden. Indem Beda einen Cuthbert, Vedasti, Columban, Patritius u. A. biographisch und legendenhaft feiert, will er die höhere Staffel christlicher Tugenden bevölkern; die Moral fordert immer neue porsönliche Belege, die Heiligengeschichte, welche als lebendiges Material in allen Formen durch das folgende Zeitalter fortwachsen sollte, empfängt durch ihn und sein Martyrologium einen ansehnlichen Beitrag. Zugleich hatte er für die Gebrechen seiner Umgebung ein scharfes Auge; ein Sendschreiben an Bischof Eckbert, welches diesem die Folgen des Eigennutzes unter Klerikern und Laien, die Lockerheit des Mönchslebens und die Nothwendigkeit einer strengeren Disciplin vorhält, kann als Sittenspiegel der angelsächsischen Kirche dienen. Seines Beinamens ist Beda durchaus würdig gewesen.

In der Ausgabe von Giles vgl. einige bemerkenswerthe Stellen Opp. III, p. 479. 486. IV, 634. 649. 871, dazu die Epistola ad Eckbertum Opp. I, p. 124, wo von den Klöstern gesagt wird: sunt loca innumera, ut novimus omnes, in monasteriorum ascripta vocabulum, sed nihil prorsus monasticae conversationis habentia; e quibus velim aliqua de luxuria ad castitatem, de vanitate ad temperantiam, de intemperantia ventris et gulae ad continentiam et pietatem cordis synodica auctoritate transferantur etc. Von den Laien wird p. 128 gerügt: emunt sibi sub praetextu monasteriorum construendorum territoria, in quibus suae liberius vacent libidini, et haec insuper in jus sibi haereditarium edictis regalibus faciunt ascribi. Im Allgemeinen s. Ebert, a. a. O. I, 595. de Wette, II, 2, S. 32.

§ 72. Rückblick.

Ethische Artikel lassen sich nicht wie Bekenntnisse fixiren, ein genaueres Uebereinkommen fordert Zeit und Gewöhnung; daher

liefert auch diese zweite Epoche nur sehr unfertige Resultate. Doch wird der Leser die Bildung einiger Umrisse und Haltpunkte wahrgenommen haben.

Alle Sittlichkeit, honestas von **Ambrosius** genannt, unterscheidet sich als oberste Angelegenheit des handelnden Menschen von der blossen irdischen Nützlichkeit (utilitas), welche nur Geltung hat, soweit sie sich mit jener verträgt, sonst aber einem höheren Zweck geopfert werden muss. Gott ist der Grund des Guten, die Norm des Sittlichen, mit der religiösen Zweckbestimmung muss auch die sittliche, mit der Gottespflicht auch die Selbstpflicht gegeben sein; alles Gute vollendet sich in der Gottesliebe, alles Schlechte verleugnet sie, wird zum Ungehorsam und zur Sünde. In der Frömmigkeit sucht und findet auch die Tugend ihre Befriedigung; oft, aber nicht immer, wird auch die Hoffnung auf den jenseitigen Lohn und die Furcht vor der Strafe als starker Impuls benutzt. Ein religiöser Eudämonismus fliesst mit dem sittlichen zusammen. Als ein Zweites wird die Nächstenpflicht stark genug eingeschärft, diese aber haftet in der Regel nur an einer Reihe von einzelnen Wohlthaten, statt sich zu einer geordneten Wirksamkeit zu entfalten. Darum macht sich auch die Liebesthätigkeit von der Gelegenheit und dem Bedürfniss des Empfängers abhängig, als Gabe will sie wirken, nicht als stetige Handreichung noch als bildende Kraft des socialen Lebens. Ueberhaupt ist damals das sittliche Streben seltener als Band der Gemeinschaft, — denn dazu dienten vorzugsweise Glaube, Lehre und Verfassung, häufiger als Obliegenheit des Individuums verstanden worden. Die sociale Richtung der sittlichen Interessen ist zwar inzwischen gewachsen, steht aber noch gegen die persönliche zurück. Die einzelne Persönlichkeit sieht sich vor das Angesicht Gottes gestellt, in diesem Aufblick sollen sich ihr die Aufgaben der Tugend und Pflicht erschliessen. — Der sittliche Inhalt muss in seiner Breite überschaut, aber auch in seiner täglichen Schwierigkeit erkannt werden, daher lässt sich die Lehre angelegen sein, die Schlachtordnung zu verdeutlichen, damit Niemand wähne, ohne fortdauernden **Kampf** mit Hindernissen die Laufbahn zu durchmessen. Kampf ist der Gesammt-

ausdruck für die Beschaffenheit des christlichen Erdenwandels. Kräfte und Gegenkräfte werden gruppirt, die Gefahren veranschaulicht, zählbare Tugenden und Fehler einander entgegengestellt, sieben bis acht principale Namen auf beiden Seiten, dazu die Geistesgaben des Jesaias; dieser ganze Apparat, der einer noch weit genaueren Ausführung fähig war, diente dazu, im Bewusstsein den Eindruck der Spannung und des ewigen Widerstreits zu unterhalten. Die Cardinaltugenden, einmal eingeführt, behaupten sich in ihrer Wichtigkeit, und darüber war man einverstanden, dass sie sich mit den christlichen Grundzügen des Glaubens und der Liebe einigen müssen; wie aber diese Verbindung vor sich gehe, wurde wohl versuchsweise angegeben, nicht aufgeklärt. Fragt man ferner, woran die sittliche Handlungsweise als solche erkannt werden soll: so verlegt sich deren Wesen in zwei Momente, die Reinheit des Beweggrundes und die Richtigkeit der Anwendung; Intention und Discretion oder Application sind die unentbehrlichen Kriterien, zuweilen wird auch das Gewissen herbeigezogen.

Auf diese Weise war allerdings in der Form der Tugendlehre eine Moral der Gesinnung angelegt, und grundsätzlich sollte mit einer solchen niemals gebrochen werden; in der That aber nahm die Beschreibung des sittlichen Processes noch einen anderen Factor in sich auf. Mit dem blossen Wirkenlassen der Gesinnung soll die Tugend nicht vollständig ausgesprochen sein, sie muss auch durch eine bestimmt anzugebende Uebung und Leistungsfähigkeit zur Erscheinung kommen. Damit tritt ihre Seele in den Leib gewisser Fertigkeiten, das Operative in ihr hält dem Princip der Intention und der Innerlichkeit das stärkste Gegengewicht, das letztere kann von jenem verdunkelt und zurückgeschoben werden. Indem allem Grundsätzlichen gegenüber eine Reihe von Specialfragen auftaucht, beginnt eine doppelte Arbeit der Ethik. Das Einzelne ist wandelbar und doch fordert es Unterordnung unter das Allgemeine; die Regel ihrerseits darf weder ihr ideales Recht aufgeben, noch mit dem Empirischen zerfallen.

Wir fügen noch hinzu, dass durch die Scheidung der mönchischen Pflichten von den gemeingültigen eine einheitliche Be-

arbeitung der Ethik streng genommen unmöglich geworden war; es hat sich aber auch gezeigt, dass sich beide Richtungen einander nicht entfremdet haben. Die Mönchsmoral konnte eine Grundlage der sittlichen Gesammtpflicht nicht entbehren, die gewöhnliche oder so zu sagen weltliche trat mit der anderen durch asketische Zuthaten in Berührung, und in der Literatur finden sich überall Annäherungen der einen Form an die andere. Das wichtigste Mittel aber, um aus dem Getheilten zum Einheitlichen emporzukommen, war das der Gradation, von welchem die Folgezeit erst einen theoretisch durchgeführten Gebrauch machen sollte.

Kapitel V.

Die griechisch-orientalische Literatur.

§ 73. Vorwort.

Die griechische Theologie hat bis in's sechste Jahrhundert geblüht, dann ermattete sie zugleich mit dem kirchlichen Leben, während dem Abendlande frische Kräfte und neue Arbeiten zugeführt wurden. Gegenseitige Förderung und Wechselwirkung beider kirchlichen Abtheilungen wurden schon dadurch erschwert, dass den Griechen die Kenntniss der lateinischen, den Abendländern die der griechischen Sprache abhanden kam. In der griechischen Glaubenslehre herrschte nach und nach die Formel, die sittlichen Begriffe blieben flüssig und beweglich, ohne jedoch zum System zusammengefasst zu werden, nur die Mönchsmoral gab ihnen eine bestimmte Gestalt und Färbung. Kein Augustinismus trat mit seinen schroffen Alternativen dazwischen, um so einfacher erhielt sich der Grundsatz, dass die Tugendübung als der zweite und unentbehrliche Factor der christlichen Gottseligkeit mit dem göttlichen Beistand auch das menschliche Vermögen und Wollen in Anspruch nimmt. Was wir früher als griechische Lehreigenthümlichkeit bezeichnet haben, behauptet auch für das

Folgende seine Geltung. — Der Zugang zur klassischen Literatur blieb offen, Gedanken und Persönlichkeiten des alten Hellenismus erschienen in günstigerem Lichte als dies im Abendlande möglich war, vielleicht weil das Gefühl eines nationalen Zusammenhangs mitwirkte. Die folgende Uebersicht umfasst immer noch einen sehr ansehnlichen Gedankenvorrath, der sich aber nicht nach Gegensätzen, sondern nur nach Abständen und Differenzen gruppiren lässt, je nachdem in den einzelnen Darstellungen das ethisch-idealistische oder das praktische, das mönchisch-asketische oder das philosophische Moment vorherrscht.

Ueber den Nutzen der klassischen Lectüre erklärt sich unter Anderen Basilius in der Rede De legendis libris gentilium, Opp. II, p. 173 sqq. Garn. Den lernbegierigen Jünglingen empfiehlt er einen eklektischen Geschmack, das Schlechte soll sie nicht fesseln, indem sie dem Guten nachgehen. Das gegenwärtige Leben hat seinen Preis in dem zukünftigen, zu welchem es vorbereitet, aber bei der Kürze unserer Lehrzeit dürfen die sittlichen Anregungen auch ausserhalb der Bibel nicht verschmäht werden, wo sie sich finden. Ein Hesiod beschreibt den arbeitsvollen Pfad der Tugend, ihr Lob erklingt durch die Gesänge des Homer. Ein Herkules, indem er zwischen zwei Wege gestellt, vom Laster sich abwendet, Sokrates, wenn er als junger Mensch die Schläge seines zornmüthigen Vaters geduldig hinnimmt, Alexander, wenn er die gefangenen Töchter des Darius keines Blickes würdigt, um nicht durch deren Schönheit verlockt zu werden, — sie Alle sind zwar nicht Muster, aber doch Schattenbilder der Tugend. Erwecklich ist der Ringkampf und der Wettlauf. Plato lehrt den Körper geringachten, sobald derselbe, statt der Philosophie zu dienen, den fleischlichen Lüsten fröhnt, er berührt sich darin mit Paulus, nicht minder Diogenes in seiner Bedürfnisslosigkeit; „ich bewundere an diesem, dass er auf menschliche Güter herabsehend, sich doch reicher fühlte als ein König". — Man bemerke, dass im Abendlande die klassischen Schriftsteller, soweit sie gelesen wurden, weit schulmässiger und für den Unterrichtszweck benutzt werden mussten. Augustin nannte die Tugenden der Heiden splendida vitia, Basilius sieht in ihnen eine sittliche Vorschule, eine σκιαγραφία τῆς ἀρετῆς. Schärfer hat Theodoret die Grenzen gezogen, seine Schrift: Heilung der hellenischen Leidenschaften soll zur Würdigung des Christenthums dienen, hat also gleichfalls einen propädeutischen Zweck. Bei den bedeutungsvollen Aussprüchen des Sokrates, Plato und der Stoiker, welche sie einer natürlichen „Diagnose" des Guten und

Schlechten verdankten, verweilt er mit Wohlgefallen. Die Natur selber hat alle Menschen auf sittliche Erkenntnisse (ἠθικὰ μαθήματα) hingewiesen, man soll sie in Ehren halten; durch bittere Mandeln, sagt er, werden die süssen, durch gefälschten Purpur der echte, durch vererztes Gold das reine nicht entwerthet noch verächtlich gemacht. Aber es waren eben nur Vorschriften und Gedanken, was jene Philosophen vortrugen, und mit diesen ist ihr eigenes Leben in den stärksten Widerspruch getreten, sie befolgten nicht was sie lehrten, und darum ist der heidnische Hellenismus begraben, während das Evangelium lebt und blüht. Theodoret. Graec. affect. curatio, Opp. IV, p. 689 sqq.

§ 74. Sittenlehren des Basilius.

Es scheint angemessen, einen Entwurf der Pflichtenlehre, die Ἠθικά des Basilius, voran zu stellen. Dieser umfasst achtzig Regeln, jede wieder in Kapitel getheilt, jede biblisch und mit langen Citaten des N. T. belegt, nur die Reihenfolge und die Formulirung der Ueberschriften gehören dem Schriftsteller an. Auf eine kirchliche Auctorität wird nur im Allgemeinen hingewiesen, auch das Asketische nur maassvoll angebracht, das Ganze gleicht einem einfach gehaltenen und für Alle bestimmten Seitenstück zu den Mönchsregeln. Der Leser wird von der *μετάνοια* an durch eine reiche Auswahl von Aussprüchen Christi und Mahnungen der Apostel hindurchgeführt, bis er zuletzt bei einem Idealbilde der christlichen Gemeinde und ihrer Bestimmung anlangt, darin liegt ein Verständniss des inneren Zusammenhangs aller Moral. Die Lehre bleibt unverrückbar an ihrem Ort, die sittliche Bethätigung ist dem Menschen auferlegt. Die Besserung ist nichts ohne deren Früchte, die Gottesliebe nichts ohne die Brüderlichkeit, die blosse Anhörung ohne Befolgung richtet sich selbst. Der fromme Gehorsam ist von menschlichen Satzungen unabhängig. Zum Gutesthun ist jede Zeit geschickt, wer aber den rechten Augenblick für sein Handeln erkannt, soll ihn benutzen, wohl wissend, dass nur die Erndte, nicht aber die Aussaat dem Jenseits vorbehalten ist. Niemand wähne, von dem blossen Zusammenleben mit den Frommen ohne eigene Besserung Nutzen zu ziehn, Niemand mache die Menschen-

gefälligkeit zum Lückenbüsser der Tugend (Reg. 16, 1). Was Gott geboten, soll mit gutem Gewissen und Eifer (*συνείδησις καὶ διάθεσις ἀγαθή*) vor Gott und der Welt ausgeführt werden, sonst wird es verdammlich (Reg. 18, 3); ein unstillbares Verlangen (*ἐπιθυμία ἀκόρεστος*) treibe uns immer weiter, wer überzeugt ist, fahre fort, das für richtig Erkannte zu thun, ohne nach Hindernissen und nach der Widerrede selbst der Angehörigen zu fragen; sogar den Unaufrichtigen soll man gewähren lassen, weil er durch sein blosses Handeln noch Gutes stiften kann (Reg. 19, 2 vgl. Phil. 1, 18). Die Schonung des Nächsten verpflichtet zur Vermeidung des Aergernisses, aber nur soweit, dass das Unnöthige, nicht das Gebotene aus solchem Grunde unterlassen wird. Und ebenso soll Niemand sich voreilig in Versuchung stürzen, zeitweise darf er der Verfolgung ausweichen, indem er zum Ausharren bereit ist, wenn sie über ihn kommt (Reg. 62, 2—4). Möge also Jeder nach eigenem Maasse einen „Typus des Guten" Angesichts der Anderen darstellen. Soweit kleidet sich Alles in die Form des Gebotenen, aber auch die Zuthat des Vollkommneren (*προσθήκη τῶν τελειωτέρων*) soll nicht verschwiegen, die evangelische Stufe also über die gesetzliche erhoben werden; das Gesetz rügt nur die schlechten Handlungen, während das Evangelium in die verborgenen Regungen der Seele eindringt, jenes bewirkt die stückweise, dieses die völlige Verwirklichung des Guten, welcher das Himmelreich offen steht (Reg. 43, 1. 2). Demgemäss handelt der Verfasser weiterhin von der Barmherzigkeit, Billigkeit, Versöhnlichkeit als den evangelischen Obliegenheiten und von den Gefahren des Reichthums, der falschen Sorge (*μέριμνα*) und des Selbstruhms. Innerhalb des Erlaubten gelten keine Bedenken noch Unterschiede (*διακρίνεσθαι*) mehr, aber Keiner darf der Sünde gleichgültig zusehen noch den verlassen, der um der Frömmigkeit willen leidet, noch von dem Andern fordern, was er selbst nicht leisten will. Um des Namens Christi willen haben wir, was uns an Leiden auferlegt wird, freudig und bis zum Tode hinzunehmen (Reg. 64, 1). In der Hoffnung auf eine künftige Auferstehung geziemt es sich nicht, — dies die einzige naturwidrige Ueberspan-

nung, — um der Entschlafenen willen zu trauern (Reg. 67). In den folgenden, auf das Verhalten der Kleriker und Laien, der Frauen, Wittwen, Kinder und Soldaten bezüglichen Vorschriften findet sich noch manches Beachtenswerthe, was man in dem Zeitalter einer bereits vorgeschrittenen hierarchischen Entwicklung nicht erwarten sollte. Mögen auch diese Sätze ohne weitere Erklärung hingestellt sein, immerhin verräth sich in ihrer Reihenfolge viel offener christlicher Sinn und Stärke der Ueberzeugung.

Von Garnier werden diese Moralia (Bas. Opp. II, p. 234 sqq. mit zwei anderen Abhandlungen De fide und De judicio Dei verbunden und dem Basilius zuerkannt, wogegen ich auch nichts Bestimmtes einzuwenden weiss, viel später können sie nicht abgefasst sein. Aus dem obigen Auszuge erhellt der einfache und ehrwürdige Geist des Ganzen, mag auch an der Uebereinstimmung der Ueberschriften mit den biblischen Belegen Vieles auszusetzen sein. Der häufige Gebrauch des Wortes *κατορθοῦν* und *κατόρθωμα* beweist, dass Basilius das pflichtmässige Handeln als solches im Auge gehabt, während er in der zweiten Hälfte seiner Regeln mehr auf das Gesinnungsmoment eingeht. Die Erhebung des Vollkommeneren über das gewöhnliche Tugendmaass erinnert sofort an die Unterscheidung der praecepta und consilia, aber ohne derselben ganz zu entsprechen. Die Schüler werden Reg. 72, 1. 2 verpflichtet, wenn sie biblisch unterrichtet sind, die empfangene Lehre nach dieser Norm zu beurtheilen und falls sich ein Widerspruch ergiebt, sie zu verwerfen; fehlt ihnen die dazu nöthige Erkenntniss: so haben sie nach den Früchten des Geistes auch den Inhalt der Unterweisung zu prüfen. Der Beruf der Gemeinde (Reg. 80, 1 sqq.) schöpft seine Prädicate aus den Bildern des Weinstocks und der Reben, der Heerde, des Tempels und des unbefleckten Opfers, sie selbst ist das Licht der Welt und das Salz der Erde, soll also auch von ihren Leitern in ihrem Wesen gepflegt und fortgepflanzt werden.

§ 75. Ethischer Idealismus. Gregor von Nyssa.

An diese kunstlos nach dem biblischen Faden fortlaufende, encyklopädische, obwohl ziemlich reichhaltige Regelsammlung des Basilius schliessen sich zahlreiche eigenthümliche Behandlungen der sittlichen Aufgabe an. Systematisch sind die Lehren nicht gestaltet, dagegen konnte eine idealistische oder praktische,

eine mönchisch-asketische oder philosophische und mystische Neigung in ihnen vorwiegen.

Gregor von Nyssa († 394), der Bruder des Basilius, hat um so mehr in einzelnen Keimen auf die Folgezeit gewirkt, da er seine Anschauungen nicht zu einem geschlossenen Ganzen zu verbinden vermochte. In diesem höchst empfänglichen und sinnenden Menschen kämpfte ein Platonisch gebildeter Vernunfttrieb mit der religiösen Scheu vor dem Unergründlichen. Die Erkenntniss setzt er um eine Stufe herab, weil sie das höchste Wesen selber nicht aussprechen kann, aber er will auch nicht an ihr verzagen, Reflexion und Combination beschäftigen ihn nach allen Seiten. Indem er Sinnliches und Uebersinnliches, Seele und Gott, Psychisches und Physisches vergleicht, die göttlichen Wirkungen sammelt, sich der Anfänge und der Zielpunkte des creatürlichen Lebens nach Anleitung des christlichen Glaubens versichert, fügt sich ihm aus Analogieen ein Spiegelbild der Wahrheit zusammen. Zum Mönchthum hat er wenig oder keine Beziehung gehabt, wenn er sich auch in seiner Weltansicht mit ihm berührte. Das Denken lag ihm näher als das Handeln, seine dogmatische Speculation ruhte noch auf dem Hintergrunde des älteren Idealismus und Origenismus, und doch war er es grade, welcher in seiner Lehre von der Menschwerdung und dem Abendmahl ein stark realistisches und mystisches Element in die griechische Theologie einführte; auch in anderer Beziehung ist er über das blosse Geistesprincip hinausgegangen. Durch Harmonie und Schönheit ist das ganze Weltall seines Urhebers würdig, in höherem Sinne der Mensch, welcher mit dem Stempel des göttlichen Ebenbildes zugleich seine letzte Bestimmung in sich trägt. Vom Menschen lehrt Gregor, dass er durch sündhafte Erniedrigung sich seinem Urbilde entfremdet habe; aber Christus hat ihm das Gute und Göttliche wieder zugeführt, er kann es mit voller Freiheit ergreifen, allein das Ziel der Erneuerung liegt dennoch in weiter Ferne; es wird erst erreicht, nachdem durch Ausmerzung des Schlechten, d. h. des Wesenlosen auch das Zwiespältige des menschlichen Organismus überwunden ist. Daher siegt der Geist nicht für sich allein, sondern indem

er auch die leiblichen Glieder sich selbst und seinen Zwecken aneignet; und diese Vollendung der Menschennatur kommt dem Weibe zu wie dem Manne.

Zur Erläuterung dieser Gedanken möge die nach Philo's Vorgange von Gregor allegorisirte „Geschichte Mosis“, des Dekalogs und der Stiftshütte dienen. Religion ist Erhebung zum wahren Leben, Erlösung aus der Gewalt des Verderblichen (φϑορά), wir gehören ihr an, wenn wir statt des vergänglichen und sinnlich vorgestellten das wahre Sein in uns gegründet. Das an sich unvollkommene Wissen findet in dem Glauben volles Genüge, und die sittliche Bethätigung muss desselben Weges gehen; der Mensch wird erst dann wieder ganz Mensch, kehrt erst dann zu seiner Würde zurück, wenn er sich den rohen Banden dessen, was ihn zur Thierwelt herabzieht, entrissen hat. Die „Theologie“ gleicht einem Gipfel, an dessen Fuss nur Wenige anlangen, aber auch die Tugend strebt aufwärts, um sich durch Reinheit des Wandels (ἡ τοῦ ἤϑους καϑαρότης) den Eingang in das nicht von Menschenhand gebaute Zelt (ἀχειροποίητος σκηνή) zu erschliessen. Das ist das wahre lebendige Opfer, wodurch nach Abwerfung des grobfleischlichen Gewandes Leib und Leben zu ätherischer Leichtigkeit und Lauterkeit verklärt werden. Neben die religiös-intellectuelle Erhebung stellt sich das sittliche Streben als der andere Hebel des Aufschwungs, die zweite durch den Leib vermittelte Action der Menschennatur auf ihrem Wege zur Vergöttlichung. Wie die sittliche Thätigkeit in's Werk zu setzen sei, darüber erhalten wir allerdings wenig Auskunft; erst zuletzt lenkt der Lehrer darauf ein, dass der Kampf des christlichen Athleten unter Leitung des Kreuzes Christi vor sich gehe, die Selbstbeherrschung sei die Waffe, welche ihn gegen die Schlangenbisse der Begierde stählt. Aber ebenso zuversichtlich wird ausgesprochen, was wir schon mehrmals gehört: das sei Vollkommenheit, wenn wir nicht aus Furcht vor der Strafe noch in Aussicht auf einstigen Lohn der Tugend anhängen, als wollten wir nach Art eines Geschäfts und Vertrages unseren Vortheil ziehen, sondern absehend von dem, was um der Hoffnung willen in den Verheissungen nieder-

gelegt ist, nur Eines für schreckenvoll halten, aus der Freundschaft Gottes herauszufallen, nur Eines für wichtig und liebenswerth, in ihr zu bestehen, wodurch allein das Leben verherrlicht wird.

Greg. Nyss. De vita Mosis sive de perfectione vitae ex praescripto virtutis institutae, Opp. I, p. 167 sqq. Par. 1638. Vgl. bes. den Schluss p. 248—56. Ueber die Verbindung der Frömmigkeit und Sittlichkeit p. 180. *προστίθησι δὲ ὁ λόγος καὶ ὅσα τοῦ ἤθους ἐστὶ κατορθώματα γενικοῖς καὶ ἰδιάζουσι νόμοις τὴν διδασκαλίαν ποιούμενος.* p. 221. *διχῆ τῆς κατ' εὐσέβειαν ἀρετῆς διηρημένης, εἴς τε τὸ θεῖον δόγμα καὶ εἰς τὴν τοῦ ἤθους κατόρθωσιν.* — Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Hal. 1875.

§ 76. Praktische Richtung. Chrysostomus.

Denker wie Gregor von Nyssa halten sich mit ihren ethischen Ansichten durchaus im Allgemeinen, sie betrachten das Gute in seiner Hoheit als Erbtheil der Frommen, als schönstes Lebensband und siegreichen Gegendruck wider die Verderbnisse der Welt. Es kam aber doch darauf an, die sittlichen Gebote und Beweggründe innerhalb der Gesellschaft kräftig zur Geltung zu bringen, und dazu waren die Lehrer der Antiochenischen Schule besser geeignet, vor Allen Chrysostomus, der beredte Prediger von Antiochien, der stolze unerschrockene Bischof von Constantinopel († 407).

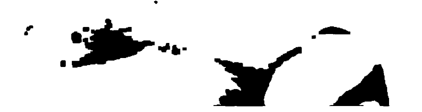
Chrysostomus war ein Mann von praktischem Verstande, — seine Behandlung des Bibelworts beweist es, — und von Willenskraft. In Abhandlungen und Kunstreden hat er seinen Tendenzen, z. B. der Verherrlichung der Bischofswürde allzuviel rhetorischen Aufwand gewidmet, dagegen bewegt er sich als Sittenprediger auf dem glücklichsten Felde; ernst und dreist in der Rüge der Laster, einsichtsvoll in der Aufzeigung ihrer Quellen, erwecklich für die Gewissen, weiss er mit treffendem Wort in die Stätte des Bewusstseins einzudringen. Er nimmt den Menschen wie er ihn findet, von der doppelten Voraussetzung theils der herrschenden und in gewissem Sinne auch erblichen Sündhaftigkeit, theils aber auch der immer noch vor-

handenen moralischen Fähigkeit und Empfänglichkeit aus. Seine erste schwärmerische Vorliebe für den Mönchsstand ist nachher einer unbefangeneren Schätzung gewichen, so dass er auch nach dieser Seite die Augen offen behielt. Auch er schliesst sich der Anschauung an, nach welcher der Mensch sich nur als zeitweiligen Anwohner und Fremdling auf Erden zu betrachten hat, aber er weiss auch und entwickelt mit lebhafter Ueberzeugung, dass die Natur selber ihrer Anlage nach ihm und seiner Bestimmung Vorschub leistet. Die Tugend ist schwer, ihre Gefahren gleichen dem Schwindel des Gymnasten auf dem Seil, und ihre Bedingungen sind zahlreicher als die des Wohlklangs einer Cither, kein Gebot wird durch das andere entbehrlich gemacht; aber sie bringt auch eine kostbare Frucht, und durch sie erst empfängt das Vorrecht der Menschenwürde vor der Thierwelt seinen reinsten Stempel. Lust und Unlust mischen sich jederzeit in das Leben, aber das Laster beginnt mit der Lust, die Tugend endigt mit ihr, jenes täuscht, diese macht ihre Verheissung wahr. Selbst wo ihr Inhalt verschmäht wird, erweckt ihr Name durch seinen Wohllaut Theilnahme und Bewunderung und verbreitet von Einem Punkte aus Segen über Viele; ihre Freunde werden über die Menge erhoben, ihre Widersacher verscheucht und zur Scheu und Beschämung genöthigt. Die sittlichen Forderungen halten noch Stand, sogar wenn die Thatsachen ihnen widersprechen wollen, das geschieht auf Grund des Gewissens als des „Dikasteriums", welches Gott der Menschennatur geliehen, und das Niemand zerstören kann, mag er auch in den Abgrund der Sünde steigen. Diesen Adelsvorzug (εὐγένεια) der Sittlichkeit preist Chrysostomus oft und fast mit schwärmerischen Worten, er sagt aber auch von ihr, sie wolle geliebt, nicht lohnsüchtig erstrebt sein, wenn auch Gott um unserer Schwäche willen einen Preis an deren Erringung gesetzt habe.

Das ist die Sprache eines ethischen Optimisten, der nicht aufhören will, an die Macht des Guten und die Besserungsfähigkeit des Sünders zu glauben. Neue technische Kategorieen werden von ihm nicht eingeführt, die vorhandenen aber mit ausgezeichneter Welt- und Seelenkenntniss gehandhabt. Mitten unter den

Ausgelassenheiten einer rohen und noch heidnisch gewöhnten Bevölkerung und umgeben von allen Mischungen christlicher und heidnischer Bildung und Halbbildung verfolgt der Redner immer dasselbe Ziel, indem er die Sünde als Leidenschaft und Sinnentaumel straft, dem Sittlichen aber in der Reinheit des Herzens seine Stätte anweist. Dogmatisches Formelwesen ohne Religion, leerer Gebrauch der Mysterien, Uebertreibung der Fasten, selbstgefällige Trägheit der Mönche, Vertauschung des Glaubens mit der Cäremonie, — dies Alles sind nur Scheinbilder oder Caricaturen des Guten, unfähig ein „engelgleiches Leben" hervorzubringen, und selbst die Demuth kann trügen, da wir nicht immer aufrichtig sind, wenn wir uns häufig als Sünder bekennen. Chrysostomus fordert somit eine Frömmigkeit der Gesinnung, nicht der Hände, und eine Besserung durch die Macht des Worts und des Willens ohne jede Gewalt, mit den asketischen Hülfsmitteln will er darum nicht gebrochen haben. Der Glaube soll seinen Beistand den Werken nicht versagen, noch auch ohne diese bestehen wollen, auf dieses Gleichgewicht war der Sinn dieser Persönlichkeit hingerichtet; nicht dogmatische Originalität noch systematische Strenge, wohl aber Gedankenreichthum, Stärke der moralischen Beweisführung und ernste Gewissenssprache haben ihn zum Repräsentanten seiner Kirche gemacht. In der Regel endigen seine Ermahnungen mit einer Berufung auf den Menschen selber, welcher weder die Natur noch das Schicksal anklagen soll, damit er von eigener Anstrengung niemals ablasse, noch auch andrerseits vergesse, dass wo ein Gutes erwächst, auch das Schlechte sich anzudrängen pflegt.

Wir schöpfen diese Gedanken aus Chrys. Opp. ed. Montf. T. XII, p. 218—20. 278. 327. 340. 370, besonders aber aus der Ecloga de virtute et vitio ibid. p. 621 sqq., einer Sammlung bezüglicher Aussprüche und Abschnitte aus den übrigen Schriften. Derselbe Band enthält noch mehrere andere Eklogen über moralische Themata: De poenitentia, De jejunio et temperantia, De humilitate, De divitiis et paupertate, De ingluvie et ebrietate, De superbia et inani gloria, De invidia, De odio, De tristitia et moerore, De patientia, De eleemosyna et hospitalitate. Andere Belege siehe bei Neander, Der h. Chrysostomus, I, S. 45. 75. 91. 205. 253. 340. II, 13. 91 zweite Aufl.



§ 77. Asketische Methode. Ephräm der Syrer.

Von dem Schauplatz eines bunten Menschengewühls der Pferderennen, Theater und Gelage, auf welchem Chrysostomus wirkte, ruft uns der Syrer Ephräm († 378) in Edessa und Cäsarea nochmals in die Stille des persönlichen Gemüthslebens zurück. Jener hat mehrfach ausgesprochen, dass die sittlichen Kräfte durch Wechselwirkung entwickelt und gefördert werden, dieser verweilt bei der Aufgabe individueller Selbstzucht und Selbstführung. Ephräm war Mönch und muss schwere Erfahrungen auf diesem Felde gemacht haben, aber seine Begabung macht ihn zu einem geschickten Erklärer des asketischen Tugendweges, seiner Bedingungen, Hülfskräfte und Schwierigkeiten; wir werden an eine uns schon geläufige Methodik erinnert. In langer Reihe lässt er Tugenden und Fehler wider einander aufstehen, die sich gegenseitig verdrängen wollen, und wer sein wahres Selbst gewinnen will, muss tief unten bei der Demuth anfangen, und sogar auf dieser Stufe angelangt, ist er noch gefährdet. Viele wollen herrschen, ehe sie gehorchen, und philosophiren, ehe sie buchstabiren gelernt; wie du auch wandeln magst, der Hochmuth stellt überall Schlingen. Nach anderen Stellen trägt der Leichtsinn (ῥαϑυμία) die grösste Schuld, welcher einmal eingenistet alle sittliche Besinnung wie mit tyrannischer Gewalt niederhält, während wir doch eben dieser Aufmerksamkeit bedürfen, um geistlichen Kaufleuten vergleichbar (ἔμποροι πνευματικοί) mit Glück der kostbaren Perle nachzutrachten. Mit gesuchter Offenheit schüttet Ephräm sein Herz in Anklagen wider sich selber aus; zwei Seelen wohnen in seiner Brust, und was die eine anstrebt, versucht, sich vorhält, wird von der andern unter Vorwänden und Ausreden oder auch durch den Andrang der Leidenschaft vereitelt, sein Betragen wird das Widerspiel seiner Vorsätze. Verhält es sich wirklich so: wie soll geholfen werden, wo bleibt eine Möglichkeit, diesem ewigen Zwiespalt zu entrinnen? Gewiss hat der Schriftsteller, das beweisen seine wohl überlegten Worte, über das anthropologisch-ethische Problem ernstlich nachgedacht; er theilt den Menschen

in zwei Stücke: hier der blosse Naturantheil, gebunden an Speise und Trank und an den nothwendigen Bedarf der irdischen Existenz, dort der für sich einstehende, sich selbst verantwortliche Wille. Zwischen beiden regt sich aber noch ein drittes Werdendes oder Wachsendes, welches ebensowohl dem Naturbann sündhaft unterliegen, wie auch dem höheren Ich dienstbar werden kann, es steht wie eine bewegliche Grösse in der Mitte. Folglich muss das sittliche Subject auf diesen Dualismus thatkräftig eingehen; der Mensch der Tugend trenne sich von seiner Natürlichkeit und mache sie zum Gegenstand heilsamer Einwirkung, dann kann er es dahin bringen, dass er jenen mittleren, aus sinnlichen Vorstellungen und Neigungen erwachsenen und schon zur anderen Natur gewordenen Drang umbildet und aus der selbstisch widerstrebenden in eine willige und gutartige Richtung hinüberzieht. Dann steht die freie Selbstbestimmung an der Spitze (*προαίρεσις αὐτεξούσιος ὑπάρχουσα*), sie gleicht dem Ackersmann, welcher den Boden theils säubert, theils besäet, um ihn für die Aneignung des Guten zu bereiten. Die Besserung vollzieht sich wesentlich durch die glückliche Umformung oder Beschränkung des Gewohnheitsmässigen, durch Entwöhnung und Gewöhnung, daher die häufige Betonung der *συνήθεια*. Das tägliche Erforderniss ist das „Achten auf sich selbst“, *πρόσεχε σεαυτῷ*, die heiligen Schriften aber sollen bei dieser Arbeit als Lehrer und Rathgeber dienen.

Die gleiche Tendenz haben zahlreiche andere, unter vielen Wiederholungen vorgetragene Anweisungen, auch sinnvolle und innig empfundene Lehrsprüche. Das Ziel des pneumatischen Lebens wird wie von andern Schriftstellern dieser Gattung quietistisch gedacht; Ruhe ist der Hafen des Heils, die Aufregungen müssen ein Ende nehmen, und vor der Traurigkeit, die Anderen so gefährlich erschien, wird nicht gewarnt. Soweit der sittliche Process durch Wechselwirkung subjectiver Kräfte, Beseitigung von Störungen und Missverhältnissen und Herstellung einer Hegemonie des Willens vor sich geht, werden wir durch Ephräm in das Innere desselben in ansprechender Weise eingeführt; aber wie das Gute in das Selbst der Freiheit eindringt, davon er-

fahren wir wenig, und wir werden auch nicht bekannt gemacht mit den allgemeinen Einflüssen und gegensätzlichen Ueberlieferungen innerhalb der Gemeinschaft. Das Gesammtleben kommt hinaus auf ein Zusammensein vieler Individuen, deren jedes verpflichtet ist, gleichsam mit der Bibel in der Hand und schrittweise zum Frieden in sich selbst und mit Gott emporzukommen. Es ist abermals eine Personalethik, zu welcher Ephräm einen allerdings beachtenswerthen Beitrag liefert, sein Geist ist dem des abendländischen Semipelagianismus verwandt.

Opp. Ephraemi Syri, Rom. 1732, 6 voll. Der erste Band in griechischer Sprache enthält die von uns benutzten moralisch-asketischen Reden, Sinnsprüche, Seligpreisungen und Vorschriften. Vgl. z. B. I, p. 40 sqq. Sermo asceticus, wo es p. 47 heisst: *ἡ γὰρ φύσις καὶ ἡ συνήθεια κήρυκες ὑπάρχουσι τῶν ἑκατέρων μέρων· ἡ φύσις δείκνυσι τὴν δουλαγωγίαν καὶ ἡ συνήθεια σημαίνει τὴν προαίρεσιν· ἐκ τῶν ἀμφοτέρων γὰρ συνίσταται ὁ ἄνθρωπος. ἡ προαίρεσις αὐτεξούσιος ὑπάρχουσα ὥσπερ γεώργός τίς ἐστιν ἐγκεντρίζουσα ἡμῶν τῇ φύσει συνηθείας ἀγαθὰς καθὼς βούλεται,* was im Folgenden ausgemalt wird. Serm. ascet. p. 166: *ἡ γὰρ συνήθεια δευτέρα φύσις.* Lesenswerth sind ferner: De virtutibus et vitiis, Reprehensio sui ipsius et confessio, De passionibus animae, In illud attende tibi ipsi, De vita spirituali, wo § 57 treffend gesagt wird: *ἴχνος ἐστὶ τελειότητος, χαιρεῖν καὶ ἐπαγαλλιᾶσθαι ἐπὶ τῇ προκοπῇ τοῦ πλησίον, ἤθους δὲ πικροτάτου καὶ πονηρᾶς διαθέσεως τὸ ἀγαίεσθαι καὶ δυσφορεῖν ἐπὶ τῇ ἑτέρου εὐδοκιμήσει.* S. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, in Illgen's histor.-theol. Abhandlungen, II, S. 30. Rödiger's Artikel in der Hallischen Encyklopädie.

Die Formel *πρόσεχε σεαυτῷ* (vgl. Luc. 17, 3) wird auch von Anderen paränetisch benutzt. Basilius in der Homilie Opp. II, 16 denkt dabei an das verborgene Getriebe der Seele, welche unabhängig von Zeit, Ort und Gelegenheit ihrer eigenen Lust nachschleicht, und ebenso an die Menge der Thätigkeiten und Pflichten. Es giebt Wanderer und Jäger, Architekten und Baugehülfen, Athleten und Krieger im Hause Gottes; an jedes Geschäft knüpfen sich Abwege, Versäumnisse und Willkürlichkeiten, es gilt sie durch strenge Wahrnehmung sich selbst zum Bewusstsein zu bringen, ehe sie um sich greifen. Der Beweis war leicht zu führen, obgleich diese Gedankendisciplin allzu sehr wie eine Sache für sich empfohlen wird.

§ 78. Isaak von Antiochien.

Später als Ephräm, um 450, lebte der syrische Schriftsteller Isaak von Antiochien, ein strenger Dogmatiker, aber auch ein Dichter und Mystiker und asketisch entwickelter Sittenlehrer, denn er vereinigte ungleiche Eigenschaften, die nur durch den Nimbus der orientalischen Denk- und Sprechweise zusammengehalten wurden. Auch anderweitig begegnet uns auf dieser Seite eine Verknüpfung des Heterogenen. In unserer Reihenfolge gebührt dem Isaak wenigstens eine Nebenstellung. Seine zahlreichen versificirten Abhandlungen beginnen mit der Bestreitung des Nestorius und Eutyches, dann folgen religiöse Betrachtungen, zuletzt praktische und moralische Vorhaltungen; Einiges erhebt sich zu poetischem Reiz, Funken und selbst kräftige Schlaglichter tauchen in dem Nebel einer überschwänglichen Rede auf. Das Trishagion wird besungen, der Glaube mit seinen Segnungen gefeiert. Mit grüblerischer Phantasie vertieft sich der Dichter in das Geheimniss der Wiedergeburt, wie sie aus dem Schooss einer geistigen Empfängniss ihren Ursprung nimmt; durch sie soll der Mensch der vorangegangenen sündhaften Veraltung entrissen werden, nicht um sich abermals in einem Kindesalter aufzuhalten, sondern um sofort einzutreten in die volle Jugendreife, in welcher Christus der Menschheit eingewohnt hat; — die Taufe ist ihr Sinnbild. Diese eigenthümliche Beschreibung lässt die Erneuerung als ein zu Erfahrendes und zu Erlebendes erscheinen, der Geist selber ist ihr Urheber. Gleichwohl überlässt sich der Schriftsteller sofort einem anderen Gedanken, er macht die Wiedergeburt zur eigenen That des Menschen, weil sie ohne dessen Zuthun keinen Verlauf noch Bestand hat; die häufigen Berufungen auf den Antheil des Willens sind das eigentlich Bemerkenswerthe dieser Schriften. An der Freiheit haftet der ganze Lebenskampf, den Niemand ohne volle Ausrüstung bestehen wird. Hier häufen sich die uns bekannten Schilderungen, auch in dem dringend empfohlenen Fasten soll sich wie in der Abwendung vom Reichthum mit der äusseren Enthaltung auch eine innere Freiheit bethätigen; von der Seele aus entwickelt sich jede Tugendkraft,

und durch Discretion, d. h. durch eine moralische Diagnose wird der Wandel des Weisen geleitet. „Scheue niemals die Mühe des Weges, wenn du deinen Schatz wieder erlangen willst.“ Wie absichtsvoll diese und viele ähnliche Sätze gemeint sind, ergiebt sich aus den Worten: „Solches rufe ich den Schülern der Wahrheit zum Troste zu und bestätige damit die Vertheidiger der Willensfreiheit, welche von den Auswärtigen verworfen wird, indem sie behaupten, dass Gott nur diejenigen rechtfertige, die ihm gefallen“, — eine offenbare Bestreitung des Augustin oder doch seiner Schüler. An diesem Protest gegen den Determinismus des Abendlandes hängen noch andere und stärkere Folgerungen. Der Satan, sagt Isaak, ist ebenfalls frei wie der Mensch und Creatur wie das Thier, er nimmt alles Böse in sein Wollen auf, allein die Macht der Ausführung fehlt ihm, und besässe er sie, so würde er längst zum Zerstörer der Welt geworden sein; so aber steht er selbst gegen den Räuber zurück, welcher den Mord wie beschliessen so auch vollbringen kann. Andrerseits bewegen sich die Engel zwar willig in dem ihnen anvertrauten Dienst, aber es wird uns nicht gesagt, dass sie sich auch abwenden, noch dass sie durch höhere Verdienste Lohn erwerben können. Nur die menschliche Willensfreiheit erhebt sich über diese Stufen, sie umfasst ein doppeltes und gegensätzliches Wollen und Können; gefährlicher aber auch ungebundener als jede andere nähert sie sich dem göttlichen Ebenbilde, von welchem der Satan nur ein Schatten ist. Fürwahr eine auffällige Vorstellung des Satan als des eifrigsten Sammlers böser Gedanken, die aber durch die mangelnde Executive wieder unschädlich werden, während der Mensch weit mehr Unheil anzurichten vermag! Doch haben diese Vergleichungen nur den Zweck, das menschliche Wahlvermögen in das hellste Licht zu stellen, und Isaak als der extreme Indeterminist macht es zu einer Allgewalt, welche durch ihre Entscheidungen nicht allein über die menschlichen Handlungen verfügt, sondern auch der Gottheit selber ihre Gegenstellung und Gegenbewegung aufnöthigt. Daher der folgende Ausspruch: „Wohlan mein Sohn, dein Wille vermag deine Person schlecht oder gut

zu machen, und er verhindert, dass in dir die Gottheit wohnt. Von längst nämlich besitzt deine Freiheit Gewalt über Gott und sie gebietet dem Allgebieter, wie er mit dir verfahren soll. Sie ruft ihn herbei durch die Gerechtigkeit, und er kommt um zu wohnen, wo sie, die Gerechtigkeit, ihre Stelle hat. Die Freiheit vertreibt ihn auch auf der andern Seite durch die Sünde, und er entfernt sich, ohne sie zu zwingen. Sie ist wie Gott, durch Gnade und nicht durch Natur, und hat keine Lenker, sie, welche durch sich selbst gelenkt wird. Die Gottheit nöthigt die Freiheit nicht in irgend einer Art, denn wäre sie zwingbar: so wäre sie nicht sie selbst. Sie besitzt einen Riesenarm, und Alles was sie will, wird ihr leicht" (?!). Soweit wurden also schon damals die Geister durch das Problem aus einander getrieben. Nachdem Augustin das Wahlvermögen in das von allgemeineren Mächten abhängige menschliche Subject tief eingetaucht und an diese gebunden hatte: wird sie hier ebenso vollständig aus ihm herausgerückt und über dasselbe gestellt. Einem poetisch gestimmten Menschen wie dieser Isaak mochte dabei das dramatisch-dualistische Bild eines Weltlebens vorschweben, das auf nichts Anderes hinauslaufen soll als auf den Verkehr zweier gewaltiger Freiheitskräfte, einer menschlichen und göttlichen, welche letztere durch die erstere so oder anders herangezogen, zurückgewiesen oder gebannt wird. Schwerlich aber würde er zu einer so abstracten Folgerung gelangt sein, wenn er nicht zugleich die Absicht gehabt hätte, zur Verpflichtung und Anspornung des Willens alle Mittel aufzubieten.

Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum Opp. omnia ed. G. Bickell, Giss. 1873. Ich halte mich an die lateinische Uebersetzung, auf das Werk selbst bin ich durch meinen Collegen Dr. Merx aufmerksam gemacht worden. Vgl. P. I, p. 135. 165 sqq. 251. P. II, p. 11. 83. 91. 173. 241. 263. Auf das Freiheitsprincip beziehen sich die Stellen I, 195 sqq. 203. Ceterum talibus disputationibus regula fidei nec stabilitur nec laeditur. II, p. 307. Fratres mei, haec iis locutus sum, qui libertatem defendunt, et discipulis veritatis hanc consolationem conscripsi. Extranei enim non confitentur, hominem libero arbitrio pollere, sed ajunt, Deum eos justificare, qui ipsi placeant. P. III, p. 6. Auffallend bleibt, dass nachdem I, p. 167 sqq. die Wiedergeburt aus den Wirkungen der Gnade herge-

leitet worden, dann doch die instrumentale Freiheit, also die gegensätzliche Entscheidungskraft ohne Weiteres als Gnadengabe hingestellt wird. — Ueber das Leben des Isaak vgl. Assemani Bibl. Or. und Chrestom. patrist. lampod. T. XLIV.

§ 79. Philosophische und mystische Richtung. Synesius und Pseudodionysius.

Nach der anderen Seite erweiterte sich der geistige Schauplatz durch Fortleitung philosophischer Studien. Wir halten uns nicht streng an die Zeitfolge, indem wir zunächst Synesius, gest. nach 440, erwähnen. Dieser tritt zu den Bisherigen wie ein fremder Gast, wie ein Rest hellenischer Vergangenheit. Sein Anschluss an die Grundgedanken des Neuplatonismus entfernte ihn von der Kirche, und doch berührte er sich mit dem Christenthum in allgemeineren religiösen Bestrebungen, so wie er auch persönliche Eigenschaften besass, welche seiner bischöflichen Amtsführung zur Zierde gereicht haben. Nicht der Natur, denn für sie besass er eine lebhafte Genussfähigkeit, wohl aber der Welt abgewandt und ihren Geschäften abhold, betrachtete auch er das Leben als einen Kampf; nur die Schlechtigkeit, sagt er treffend, ist autodidaktisch, sie macht sich Alles leicht, die Tugend will unter Schwierigkeiten und, wenn wilde Leidenschaften sich ihr entgegenwerfen, mit saurer Anstrengung errungen sein. Allein der Weg zu ihr muss von der Denkthätigkeit ausgehen, nur das philosophische Erkennen führt zum höchsten Ziel, nur die rationelle Methode giebt die richtige Anleitung. In dem Intelligibeln allein (τὸ νοητόν) ist Gott gegenwärtig; wer seine Vernunft, sei es aus angeborenem Triebe, sei es durch Musse und Nachdenken unterstützt, zum Idealen sich erheben lässt, dem wird Gott gehören, er findet in ihm den Urquell alles Lebens und muss auch sein Handeln demgemäss einrichten, wobei die Zustimmung des Willens als selbstverständlich angenommen wird. Davon aber verstehen die unwissenden Mönche nichts, denn sie füllen ihren Kopf mit rohen Vorstellungen und glauben Alles gethan zu haben, wenn sie sich dem ehelichen Umgange ent-

ziehen. Daher bleiben sie auf der niedrigen Vorstufe der Reinigung stehen, Maasshaltung, *σωφροσύνη*, heisst ihre Tugend, nicht *φρόνησις*. So stolz sieht Synesius auf das Mönchthum herab, und der grosse Haufe mochte es nicht besser verdienen; nicht weniger geringschätzig hat der Rhetor Libanius geurtheilt. Synesius selbst als der Auserwählten Einer suchte in unsichtbaren Höhen und besonders in den Deutungen der Trinität Nahrung für seinen Geist, in dieser Contemplation sollte seine Liebe zur Wahrheit wie zum Guten ausgedrückt sein.

In ganz anderer Weise ist der Verfasser der Dionysischen Schriften, die im VI. Jahrhundert bekannt wurden, auch ein neuplatonisch Geschulter, an das ethische Problem herangetreten; er stellte sich in die Mitte der kirchlichen Anschauungen, ohne darum kirchlich zu denken im gewöhnlichen Sinn. Die fünf Schriften dieses Unbekannten haben den Commentatoren viel zu schaffen gemacht, weil sie einem weiten Mantel gleichen, in den sich Verwandtes und Fremdartiges einhüllen liess. Das Universum als der Umfang des Seienden entrollt sich mit seinen Abständen und Bindegliedern; hoch über sich schaut der Mensch das Göttliche, aber er will diese Entfernung zurückmessen, und die Theologie leiht ihm die Mittel dazu. Um Gott zu kennen und zu benennen, werden zahlreiche Aussagen aufgeboten, aber Ihn den Ueberseienden erreichen sie nicht, die Himmelsleiter des Wissens ist zu kurz; da die verneinenden Prädicate mehr Wahrheit und Recht haben als die bejahenden: so sinkt der überreizte Erkenntnisstrieb nach vielen wieder abwärts gleitenden Schritten matt in sich selbst zurück oder bleibt in einer ungewissen Schwebe. Es bedarf also eines zweiten Aufblicks, um dennoch einen einzigen schlechthin gültigen Namen festzustellen. Gott ist der Gute, weil er der Seiende ist, sein eigenes Wesen macht ihn, wie zum Grund der Dinge, so zum Urquell der Liebe und des Lichtes. Sein und Gutsein sind Verbündete und verbreiten sich stufenweise auf alle Regionen des Daseins; das Schlechte ist von beiden abgefallen und kann sich nur an der Grenze des Realen als wesenloser Anhang und als Mangel in nichtiger Positivität erhalten. Diese Mittheilungen aus der Quelle

des Guten und der Liebe bedingen zugleich die Möglichkeit einer Rückkehr aus der Entfernung; auch dem Menschen ist durch das Medium einer Handreichung von Oben her der Weg zur Wiederaufnahme in den Schooss der Gottheit aufgethan. Um aber dem Verlauf dieser Vergöttlichung eine Gestalt zu geben, dazu bedient sich der Schriftsteller seiner himmlischen und kirchlichen Hierarchie; der Zufluss höherer Kräfte knüpft sich an Engelklassen und kirchliche Verrichtungen, von ihnen soll eine erleuchtende, reinigende und vollendende Wirkung auf den Menschen übergehen.

Man kann nicht sagen, dass dieser pseudonyme Denker für die ethischen Zwecke und Ziele kein Interesse gehabt habe, von diesen war er wirklich ergriffen und sie bilden mitten unter lauter Abstractionen den einzigen lebensvollen Zug seines Systems, so sehr er auch in der Ausführung Christus als den Bringer des Heils und den Verband mit ihm verabsäumt hat. Wenn Synesius seinen Studien vertrauend durch Denkkraft und intellectuellen Aufschwung zum Idealen sich auch der Sittlichkeit zu bemächtigen sucht: so zweifelt Dionysius durchaus an der Sufficienz des Wissens, daher will er mit Hülfe innerer Erfahrungen und Berührungen in die Verwandtschaft des Guten aufgenommen sein. Er gelangt auf diese Weise zu einem halb speculativen halb sinnlichen und mystischen Höhepunkt der Gottesnähe. Allein über dieses allgemeine Antheilhaben am Göttlichen nach grösseren oder geringeren Maassen kommen wir bei ihm nicht hinaus. Der Mensch ist nur der fähige Empfänger des Guten, der Heerd eines weihenden und reinigenden Einflusses, zum sittlichen Subject entwickelt er sich nicht; Erfahrungen und Empfindungen müssen die Willenskraft ersetzen, die bestimmteren ethischen Begriffe werden wenig genannt, noch weniger verfolgt. Diese Schriften haben eine nähere und entferntere Nachkommenschaft gehabt unter denen, welche zufrieden, im Allgemeinen auszusprechen, woher das Gute stamme und wie weit es erreichbar sei, sich nicht ernstlich vergegenwärtigen wollten, welche Anforderungen es an seine eigenen Anhänger stellt. —

Synes. De provid. p. 125 ed. Petav. p. 1273 ed. Migne: *κακία μὲν γὰρ αὐτοδίδακτον, ἀρετὴ δὲ σὺν πόνῳ κτᾶται.* Epist. 136. *ἡ δὲ κατὰ νοῦν ζωὴ τέλος ἀνθρώπου· ταύτην μετίωμεν, θεόθεν τε αἰτοῦντες θεῖα φρονεῖν καὶ αὐτοὶ τὸν δυνατὸν τρόπον τὸ φρονεῖν ἀπανταχόθεν συλλέγοντες.* Dion. p. 49—51 ed. Pet. p. 1137—39 ed. Migne: *νοῦς γάρ ἐστι τὸ σύζυγον ὄνομα τῶν νοητῶν.* Hierauf folgt die Beurtheilung des Mönchthums. S. Huber, Die Philos. der Kirchenväter, S. 315. Ritter, G. d. christl. Phil. II, 515. de Wette, a. a. O. II, 1, S. 67 ff. — Ueber Dionysius sind gleichfalls die Abschnitte von Huber und Ritter zu vergleichen.

§ 80. Maximus der Bekenner.

Anfangs befand sich jener vermeintliche Areopagit in einer isolirten Stellung, erst ein weit späteres Zeitalter hat ihn, weil er seine Anschauungen zuletzt in kirchliche und sacramentliche Formen einkleidet, über Gebühr gepriesen und zum Anführer wahrer Theologie gestempelt. Doch fanden sich bald einige bewundernde Ausleger, und der Mönch Maximus, gest. 662, ergänzte mit wärmeren Auffassungen die halb speculative halb mystische und liturgische Gnosis seines Vorgängers, dieser steht unserm Interesse näher.

Ein Platoniker und Idealist, ein Mystiker und Asket, ein Dogmatiker und Gegner der Monotheleten, lässt sich dieser geistreiche Mann grossentheils aus älteren Anschauungen oder Anklängen verstehen, und doch regt sich in ihm die Eigenart einer selbstdenkenden und selbstempfindenden Persönlichkeit. Systematiker war er nicht, sein Beitrag zur Ethik besteht in losen Sentenzenreihen, die man erst gruppiren muss, um einigermaassen ein Ganzes zu gewinnen; der Rahmen war gegeben, die feinere Zeichnung gehört ihm selber an. Gott allein, denn dabei muss es bleiben, — ist der Gute dem Wesen nach, der Mensch aber soll seiner Bestimmung entsprechend der Nachahmer Gottes sein, also er muss es werden. Die Gottesliebe ist die Mutter der Erkenntniss, welcher es obliegt, mit höchster Energie zu ihm emporzustreben; steigen wir, um die Mittelglieder dieser Erhebung zu finden, genetisch abwärts: so begegnen uns Apathie, Hoffnung, Ausdauer, Enthaltsamkeit, Gottesfurcht und Glaube,

deren jedes aus dem Früheren entspringen soll, — eine uns schon bekannte Abfolge der älteren Skalenmoral. Anfang und Ende sind religiös bestimmt, dazwischen stellen sich sittliche Potenzen. Auch das Universum stuft sich ab nach dem Range seiner Glieder; da die Seele besser ist als der Leib, der Schöpfer besser als das Geschaffene: so entstehen abermals Höhenverhältnisse, welche zum Aufsteigen einladen. Zwei Namen klingen durch diese Spruchweisheit, die der Liebe (*ἀγάπη*, *ἔρως*) und der Bewegung (*κίνησις*), jene die Macht und der Impuls, diese die Form des zur Verähnlichung mit Gott anleitenden Processes. Das Bewegliche aber ist nicht der ganze Mensch, sondern nur der seelische mit seinen drei Platonischen Vermögen, dem Erregbaren, dem Begehrlichen und Denkenden, welches Letztere den Vorrang behauptet. Soll sich nun die bewegte Seele auch zuständlich dem Göttlichen nähern: so geschieht es nicht allein durch Erleuchtung der Vernunft von der Liebe aus, nicht weniger erforderlich ist eine gesteigerte Apathie und Enkratie, die über alles Gegensätzliche emporzieht. Gott lässt regnen über Gerechte und Ungerechte, auch der abgeklärte Mensch weiss nichts von Armen und Reichen, Guten und Schlechten, einer Himmelsgabe gleich ergiesst er seine Menschenliebe über Alle, nachdem er selber die Fesseln irdischer Abhängigkeit abgestreift hat. Mit Widerstreben annehmen, mit Freuden geben, — wer das vermag, ist zur Spitze der Apathie gelangt. Und in dieser Freiheit wird er zugleich durch die Natur unterstützt, denn ihrer Anlage gemäss kennt auch sie keine inneren Widersprüche, das in sich selbst Ungestörte, Harmonische darf naturgemäss heissen. Bei solcher Klarheit nach Oben und nach Unten scheint sich die sittliche Entwicklung von selber zu ergeben, sie erfolgt ja auch unter dem Einfluss der christlichen Geisteskräfte; indessen so einfach und leicht soll die Aufgabe doch nicht hingestellt werden, und der Verfasser denkt ernstlich an die dazwischen liegenden Hindernisse. Dem Wesen nach ist der Mensch immer noch sich selber gleich, allein die Sünde hat ihn mit einem lähmenden Anhange behaftet; unruhvolle Vorstellungen umnebeln ihn, es sind die *λογισμοί* der Mönchssprache, theils sinnlichen theils

gemischten Ursprungs; die Leidenschaften (πάϑη) drängen sich heran wie die Selbstliebe, der Hochmuth, die falsche Betrübniss und der Stumpfsinn. Es gilt, sich aus diesem schadhaften Gewande herauszuziehen, dann erst erwächst der apathische Mensch, der rechte Träger der Liebe und Erkenntniss. Dass aber mit dieser Ablösung nichts Absolutes gemeint sei, wird wiederholt hervorgehoben. Die Gottesliebe nöthigt Niemand aus dem irdischen Zustande vollständig heraus, sowie er auch durch diesen letzteren nicht gezwungen wird, das Göttliche gering zu schätzen. Die Weltverachtung hat somit ihre Grenzen, eine geistige Brücke soll auch nach dieser Seite stehen bleiben als liebevolle Kenntnissnahme von den Dingen, aber unbehelligt durch die „naturwidrigen“ Wallungen des Affects.

Bis soweit vernehmen wir eine Idylle der sich selbst zur stetigen Vervollkommnung anleitenden persönlichen Seelenbewegung. Man braucht nicht Mönch von Profession zu sein, um von dieser Stimmung berührt zu werden; viele Spätere selbst protestantischen Namens, die von Maximus und Genossen nichts gewusst, haben sich doch in etwas Aehnliches eingelebt, indem sie ihres Gottes gewiss gleichsam von der Mittelhöhe aus wie mit seligen Blicken und in freier Theilnahme sich der Menschenwelt zuwenden wollten, ohne von deren stürmischem Drange erschüttert zu werden. Aber was wird aus dem Handeln selber und was aus der Gemeinschaft, wenn wir nur die Gedanken (νοήματα) der Dinge in der Hand haben, nicht aber die Dinge selber? Maximus hat wohl selbst die Nothwendigkeit einer zweiten Abtheilung seiner Anweisungen empfunden, und er macht Anstalt zu einer solchen. Der tüchtige Mann, sagt er, verbindet mit der Erkenntniss auch eine Bethätigung, folglich muss ihm neben der Gnosis auch eine Ueberlegung (φρόνησις) und Willenskraft einwohnen. Drei Gründe führen zum Handeln, die natürlichen Antriebe oder Samenkörner, d. h. die Aufforderung, dasjenige selbst zu üben, was wir von Anderen zu erfahren wünschen, die „heiligen Kräfte“, auf deren Beistand wir rechnen, und endlich die richtige Entschliessung; drei andere Antriebe reizen zum Schlechten, die Affecte, die Dämonen und die falschen Vorsätze. Weiter-

hin wird gesagt, dass alles Handeln seinen Weg von Innen heraus nehme und daher aus der Beschaffenheit der Absicht gerechtfertigt oder verurtheilt werde. Es klingt höchst auffällig, wenn der Verfasser somatische und psychische Tugenden unterscheidet, und wenn er hinzufügt, dass der Leib durch Handlungen, die Seele durch leidentliche Gedanken in Sünde verfalle. Näher betrachtet will er damit die an den leiblichen Organismus gebundenen Fertigkeiten oder Ausschreitungen von dem Anderen absondern, was sich innerhalb der Gesinnung vollzieht. Indessen soll doch Beides nicht aus einander fallen, daher die weitere Beobachtung, dass das Material unserer Handlungen ausserhalb der Vernunft liege, während deren Gedankenbilder in diese selber eintreten, weshalb es um so mehr darauf ankomme, die letzteren in der Gewalt zu haben, damit sie nicht durch die Ausführung verkehrt und verderbt werden, denn an irrthümliche Vorstellungen wird sich auch ein Missbrauch der Handlungsweise anschliessen. Diese Sinnsprüche führen noch weiter in's Einzelne, das eheliche Leben wird berührt, auch die Cardinaltugenden finden Erwähnung, Maximus bezeichnet sie mit Recht als generelle (*γενικαί*), aber ohne sich über ihre Verknüpfung mit den christlichen zu äussern.

Dionysius lehrt eine Ethik des Antheilhabens am Guten, Maximus eine solche der Seelenbewegung. Die theoretische Hälfte ist ihm weit geläufiger als die praktische, denn für diese liefert er nur vereinzelte Sätze, und von den Forderungen der Gemeinschaft und den Zwecken der Sittenbildung ist gar nicht die Rede. Dessen ungeachtet gereicht es ihm zum Lobe, dass er über der religiösen und aufwärts trachtenden Richtung die andere so zu sagen horizontale nicht vergisst, mit der Natur nicht bricht, seine Missachtung des Weltlichen in Schranken stellt und die Willensbestimmung bis an die Stelle führt, wo sie in das thätige Leben eingreifen kann.

Für unseren Zweck geben Maximi Confessoris aphorismi, *κεφάλεια περὶ τῆς τελείας ἀγάπης καὶ ἄλλων ἀρετῶν ἑκατὸν καὶ δέκα*, Tig. 1546, hinreichende Ausbeute, die grosse Ausgabe von Combefis sowie den neueren Abdruck von Migne habe ich nicht erlangen können. Viele

Aphorismen sind auf das Mönchsleben bezüglich, andere wollen allgemeiner verstanden sein. Den vier Stammtugenden werden vier Untugenden entgegengestellt: *ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία.* Vgl. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. II, S. 515. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 315.

§ 81. Undogmatiche Moralisten.

Wir haben soweit sehr ungleich geartete Geister vorgeführt, dogmatisch oder praktisch gebildete, asketisch, mystisch oder philosophisch geneigte. Alle liessen die Verbindung der Tugendlehre mit der Religion im Allgemeinen fortbestehen, aber sie schlugen doch verschiedene Wege ein, indem sie das sittliche Princip entweder auf gewisse theoretische Vorüberzeugungen sei es theologischer oder religionsphilosophischer Art gründeten, oder es unmittelbarer an die Willensbestimmung und deren Normen anknüpften. Und schon diese Abweichung hätte, wäre das Zeitalter dazu reif und wäre nicht der Geist der griechischen Theologie dehnbar genug gewesen, um feinere und rein wissenschaftliche Differenzen streitlos zu ertragen, sehr schwierige Untersuchungen anregen können. Wie aber wenn der Verband der Tugend mit dem dogmatisch fixirten Glauben ganz abgebrochen wurde! Johannes von Damaskus hat in sein Verzeichniss der Häretiker auch Solche aufgenommen, die jeder Gnosis, d. h. jeder theoretischen Erkenntniss des Christenthums abgeneigt, es für unnütz hielten, aus der h. Schrift eine schwierige Wissenschaft zu erforschen; denn da Gott von einem Christen nichts Anderes als gute Handlungen verlange: so sei es vorzuziehen, sich einfach an diese Pflicht zu halten, ohne weitere Bemühung um die genaue Lehrsatzung. Der Referent nennt diese „Häretiker“ *γνωσίμαχοι* und lässt sie dem Zeitalter des Heraklius und der Monotheleten vorangehen; nach seiner Beschreibung haben wir sie nicht als Unfromme oder Unchristen schlechtweg zu denken, wohl aber als antidogmatische Moralisten oder theoretische Indifferentisten, welche des Lehrstreits müde sich und ihren christlichen Willen von jeder Verbindlichkeit einer genaueren Glaubensformel ablösen wollten. Eine Gesinnung wie diese hat wohl in

keiner Epoche ganz gefehlt, die Reaction gegen die Einseitigkeiten des Lehrbetriebs konnte ihr einen scharfen und selbst extremen Ausdruck geben, zumal innerhalb der Gemeinde, nicht des Klerus, denn an eine theologische Partei ist hier nicht zu denken. Um bei dem Mangel bestimmter Haltpunkte wenigstens eine ungefähre Erklärung zu suchen: so waren die christologischen Kämpfe am Ersten geeignet, eine derartige Entfremdung hervorzurufen. Das Dogma gelangte zur Akribie und wurde mit unreinem Eifer verfochten; Fernstehende mochten sich fragen, ob von so scharfen Controversen der christliche Lebenszweck noch abhängig sein könne, und zogen sich deshalb, alle Theilnahme an den Lehrnormen versagend, auf den sicheren Boden des Gutesthuns zurück. Der Historiker hat dieses Datum als erstes vereinzeltes Beispiel eines emancipirten Moralismus zu verzeichnen. Im Abendlande wird uns nichts Gleichartiges berichtet; sollten jedoch diese Gegner des dogmatischen Wissens mit der älteren Partei der Rhetorianer, d. h. Anhänger eines Rhetorius historisch zusammenhängen: so würden wir bis in das vierte Jahrhundert zurückzugehen haben.

Joh. Dam. De haeres. n. 88. p. 108. Opp. I, ed. le Quien, woselbst die Worte lauten: *οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες ἐν τῷ λέγειν αὐτοὺς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ Χριστιανοῦ εἰ μὴ πράξεις καλάς· ἀγαθὸν οὖν ἐστι, μᾶλλον ἁπλουστέρως τινὰ πορεύεσθαι καὶ μηδὲν δόγμα γνωστικῆς πραγματείας πολυπραγμονεῖν.* Das Wort *γνωσίμαχοι* finde ich sonst nicht weiter angeführt, wohl aber das Verbum *γνωσιμαχεῖν*, s. Steph. Lex. Gleich darauf erwähnt Johannes noch Andere als „heidnisch Gesinnte“, welche Astronomie und Astrologie, Zeichendeuterei und andere gottlose Mythen und Gebräuche unter sich fortpflanzend, übrigens als Christen leben wollten. — Neander verweist a. a. O. S. 199 zur Erklärung der Gnosimachie auf Eunomius, welcher im Streite mit Gregor von Nyssa auf die begriffliche Genauigkeit der Lehrsätze (*ἀκρίβεια τῶν δογμάτων*) den höchsten Werth legte, — ein Standpunkt, der sehr dazu angethan war, das religiöse Interesse am Dogma und noch mehr das sittliche abzuschwächen.

Genauer ist Neander in der K. G. II, 3, S. 988, erste Aufl., auf die Sache eingegangen. Athanasius c. Apollin. cp. 9 spricht von einem

Rhetorius, welcher die Behauptung gewagt habe, dass alle Häretiker in ihrer Weise Recht hätten, und Philastrius Haer. 91 verlegt dessen Anhang als Rhetorianer nach Aegypten und Alexandrien mit dem Zusatz: qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire et neminem errare ex iis, sed ambulare bene omnes illos et male eos non credere sentiebat. Ebenso erwähnt das Buch Praedestinatus Haer. 72 eine Partei, welche der Meinung sei, man müsse mit allen Ketzern Gemeinschaft halten, so lange sie Gott nach Kräften verehren und Christus als den von der Jungfrau Geborenen anerkennen. Mit diesen Notizen ist Chrysost. Hom. in Phil. 1, 18, Opp. III, p. 300 sqq. ed. Montf. combinirt worden; hier protestirt Chrysostomus gegen den Leichtsinn derer, welche den Paulinischen Ausspruch: „auf jede Weise, sei es aus Vorwand oder in Wahrheit, wird Christus verkündigt", ohne Rücksicht auf den Zusammenhang dazu benutzt hätten, um von der „gesunden Lehre" abzulenken. Und Theodoret in seinem Commentar über dieselben Worte, Opp. III, p. 449, ed. Nösselt, bemerkt, dass sie von Thörigten durch die Annahme gemissbraucht worden, Paulus selbst habe sich mit Beziehung auf die Häresieen so ausgedrückt. Allein diese Stellen treffen doch nur ungefähr mit der von Johannes von Damaskus gegebenen Definition zusammen; von häretischen Unterschieden absehen, heisst noch nicht soviel als sich auf den Standpunkt der blossen Moral überhaupt zurückziehen. Auch bestreitet Chrysostomus nicht eigentlich dogmatisch gleichgültige Moralisten, sondern solche, die für ihre besondere Meinung, weil sie doch immer zur Verkündigung Christi diene, Duldung verlangten. Der Zusammenhang der Gnosimachen mit den Rhetorianern bleibt also sehr zweifelhaft, wie auch Neander einräumt. Uebrigens erwähnt der Letztere noch eine Aeusserung des Alexander von Lykopolis, welcher die Manichäer bestreitend, erklärt, für den Volksunterricht bestehe das Christenthum nur in einer fasslichen Sittenlehre. Combefisii Bibl. Gr. patrum auctar. noviss. p. II.

§ 82. Die Ueberlieferung nach Johann von Damaskus.

Nach solchen Varietäten der Auffassung, wie sie das Abendland damals nicht in gleicher Fülle aufzuweisen hat, lenkte der Aristotelisch geschulte Dialektiker und Sammler Johann von Damaskus (gest. nach 754) wieder zu der älteren Tradition, obgleich auch spätere Gedanken nicht verschmähend, zurück. Er hat die Ethik nicht selbständig bearbeitet, auch hängt der rein dogmatische und speciell christologische Factor seiner Glaubens-

lehre nur sehr locker mit den ethischen Bestandtheilen zusammen, aber Johannes wollte doch im Sinne eines Basilius und der Gregore nachweisen, dass die Aneignung der Religion den sittlich befähigten und verantwortlichen Menschen zur Voraussetzung habe; dieser allgemeine praktische Lebensboden soll unangetastet bleiben, daher die lange anthropologische und psychologische Vorentwicklung. Der Mensch ist kein blosser Uebertrag aus dem idealen Gebiet in das irdische, er ist das Band der sichtbaren und der unsichtbaren Natur, unsündlich und frei geschaffen und vermöge seines ebenbildlichen Verhältnisses zu Gott erhaben über die vernunftlose Creatur; seine Aufgabe ist, durch Vernunft und Willen den Dualismus seines Wesens zu überwinden. Nach Aristotelischen Kategorieen werden die Seelenvermögen aufgezählt; Erregung und Begehrung, Lust und Unlust, Leiden und Thun, Pathos und Energie, Freiwilliges und Unfreiwilliges bilden den Uebergang zur sittlichen Willensthätigkeit. Wirkungen und Erfolge unserer Handlungen liegen nicht in des Menschen Hand, sie werden durch eine geheimnissvolle, bald unterstützende bald gestattende göttliche Vorsicht verknüpft und fortgeleitet; aber die sittliche Entscheidung (τὸ ἐφ' ἡμῖν) muss unsere Sache sein, oder die höchste Gabe Gottes, Vernunft und Ueberlegung, ist umsonst verliehen. Unter dieser „Vorsicht" soll nicht allein eine allgemeine Leitung der Dinge, sondern auch etwas geistig Eindringendes verstanden werden, ein unergründliches Walten Gottes; der Verfasser begnügt sich also mit einem allgemein hingestellten Synergismus, indem er nur daran festhält, dass die sittlich-persönlichen Ausgänge in des Menschen Hand gelegt sind. An diese Sätze schliesst sich sofort die Theorie der Offenbarung. Der erste Ungehorsam hat das Geschlecht dem Tode und der Verderblichkeit unterworfen, da auf die freiwillige Sünde das unfreiwillige Uebel folgen musste; das Werk der Erlösung kann also nur darin bestehen, dass die allseitig eingetretene Erkrankung gehoben, die verlorene Erkenntniss hergestellt, der Todesschrecken gebannt wird. Wer unter der Macht des Kreuzes lebt, wird im Stande sein, — so heisst es zuletzt, — das Gesetz der Glieder zu brechen und das Gewissen anzufeuern, damit es dem

höchsten Gebote des Geistes gehorcht, und dann werden auch die Tugenden neu gedeihen.

Dieser Entwurf beginnt mit ethischen Gedanken und endigt auch mit solchen, dieser Faden wird nicht abgerissen, aber auch nirgends mit den religiös-dogmatischen Satzungen enger verflochten, und vergebens fragt man sich, wie beispielsweise sich diese Befreiung der Menschheit von ihren inneren Leiden zum Bilderdienst, welchen dieser Mann so eifrig verfocht, verhalte. — Anderwärts erklärt sich derselbe Johann von Damaskus auch über Tugenden und Laster, aber freilich nur in langer trockner Aufzählung unter mancherlei Rubriken. Die acht Geister der Bosheit, wir kennen sie bereits, treten an die Spitze. Sodann sollen die Tugenden nach Leib und Seele ähnlich wie bei Maximus in zwei Gruppen zerfallen; Leib und Seele haben ihre Krankheit, müssen also auch ihre Gesundheit behaupten oder zurückfordern. Die erste psychische Reihe eröffnet sich mit den Cardinaltugenden, dagegen klingt es fast ironisch, wenn in der zweiten die Mönchstugenden als somatische aufgeführt werden, obgleich mit dem mildernden Zusatz, dass sie eigentlich Werkzeuge der Tugend (*ἐργαλεῖα ἀρετῶν*) heissen müssten. Ein anderer Theilungsgrund ergiebt sich aus den Aristotelischen Seelenvermögen: ***τὸ λογικόν, θυμικόν (ὀρεκτικόν), ἐπιθυμητικόν,*** denn jede dieser Funktionen giebt einer Menge von Fehlern das Dasein, welchen nur durch heilende Tugendkräfte abgeholfen werden kann. Das allgemeine Heilmittel besteht in einer wachsamen Reaction gegen untergeordnete Affecte und Neigungen, welche nicht nothwendig einen körperlichen Ursprung haben; der Geizige unterliegt einem noch schlimmeren Hange als der Wollüstige, weil es nicht die sinnliche Natur ist, welche ihn treibt.

Den Schriften des Johannes von Damaskus, so unvollkommen sie auch in Bezug auf die Verarbeitung der sittlichen, religiösen und dogmatischen Bestandtheile erscheinen mögen, kann dennoch eine allgemeinere historische Wichtigkeit nicht abgesprochen werden, als Niederschlag der Ueberlieferung deuten sie auf Vergangenes und Zukünftiges. Der Verfasser war ein trockner, aber kein schlechter Denker. Der Inhalt des Hauptwerks De fide orthodoxa ruht wesentlich auf der Auctorität des vierten und fünften Jahrhunderts, der logische Forma-

lismus zeigt Aehnlichkeit mit dem späteren scholastischen, während einzelne Vorstellungen der Christologie sich mit der Denkweise des protestantischen Lutherthums berühren. Für unseren Zweck kommen in Betracht die Abschnitte De fide orth. II, cp. 12 *περὶ ἀνθρώπου* bis 29. IV, cp. 4. 22. Die Nomenclatur der Laster und Tugenden findet sich in zwei kurzen Aufsätzen Opp. I, p. 506 sqq.: De octo spiritibus nequitiae, welche heissen *γαστριμαργία, ἐπιθυμία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία,* und De virtute et vitio. Als Beispiel etymologischer Spielerei mag die Erklärung von *ἀρετή* und *φρόνησις* gelten. *ἀρετὴ καλεῖται διὰ τὸ αἱρεῖσθαι, αἱρετὴ γὰρ καὶ θελητὴ διὰ τὸ αἱρετῶς καὶ αὐτεξουσίως τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν ἡμᾶς, οὐχὶ ἀβουλήτως καὶ ἀναγκαστῶς· φρόνησις δὲ λέγεται τὸ παρὰ τῷ νοὶ φέρειν τὰ ὠφέλιμα,* p. 514. Vgl. Langen, Johannes von Damaskus, Gotha 1879, S. 112 ff. 169. 295 ff.

§ 83. Schluss.

Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus bezeichnen die gesunde Grundlage der griechischen Ethik, dann stellen sich asketische, philosophische und mystische Auffassungen lose neben einander, bis endlich Tugenden und Fehler in langen Listen aufgeführt und logisch gruppirt werden. Der Gedankenreichthum ist bedeutend, wird aber nicht zusammengefasst. Auch die Cardinaltugenden finden Aufnahme, allein die sinnvolle psychologische und dialektische Behandlung der sittlichen Begriffe können den Mangel an Interesse für die Gemeinschaftspflichten nicht verdecken; es fehlt der kräftigere praktische Sinn, welcher sich in der Entwicklung des gleichnamigen Lehrstücks der lateinischen Kirche zu erkennen giebt.

Kapitel VI.

Einzelne Fragen uud Ergebnisse.

§ 84. Gemeinsame und persönliche Güter.

Nach der Ermittelung des literarischen Ganges bleiben uns noch einige wichtige Kapitel als Uebersichten und Nachträge in

der Hand. Die Christenheit war im Laufe dieser Jahrhunderte zu einer historischen Grösse ersten Ranges herangewachsen; was sie vorgefunden und in ihrem Fortgange beeinflusst, gestaltet oder erneuert hatte, trat jetzt in ihrem Inneren als berechtigte Form oder Bedingung des Gesellschaftslebens auf. Ein Augustin verband mit der angstvollsten Scheu vor der Natur, soweit sie als sinnliche Begierde sich in uns regt, einen umfassenden historischen Weltsinn. Er knüpfte sein Hauptwerk vom Gottesstaat an die Eroberung Roms durch Alarich (410), — ein schweres Geschick, von welchem Heiden und Christen, Schlechte und Gute betroffen wurden. Alle, ruft er den Römern zu, sollen dadurch geweckt werden, die Einen zur Busse, die Anderen zur Ausdauer, damit ihr Herz nicht am irdischen Gut haften bleibe; aber das Gedächtniss vergangener Grossthaten brauchen sie nicht zu begraben, das Volk ist keine blosse Menschenmenge, sondern eine auf Rechtsordnung und Gemeinwohl gegründete Verbindung, der Werth der Nationalität und ihres Fortbestandes war damit gewahrt. Fürsten und Völker sind sich gegenseitig verpflichtet, diese zum Gehorsam, jene zur Verwaltung göttlicher Gesetze; Ausschreitungen der Herrschergewalt entziehen sich der Rüge nicht, denn es giebt auch ein sittlich begründetes Recht des Widerstandes. An der Selbständigkeit und Selbsterhaltung des Staats hängt die Kriegsmacht, welche von Ambrosius und Augustin vertheidigt wird, das Vaterland fordert sie, und es sind Tugenden, die durch sie zur Ausübung kommen.

Wie aber vertragen sich irdischer Besitz und Eigenthum mit der Bestimmung des Gottesreichs? darüber vernehmen wir keine so einmüthigen Urtheile, schon darum nicht, weil sich die Unabhängigkeit von den Weltgütern in das Licht einer höheren Vollkommenheit gestellt hatte. Ambrosius in einer vielgenannten Stelle geht von einem ganz allgemeinen Verhältniss der Schöpfung zum Menschenleben aus. Gott hat Alles so gegründet, dass Alle zum Genusse der Lebensbedürfnisse gelangen, die Erde also zu einem gemeinschaftlichen Besitzthum werden sollte; die Natur, sagte er, hat ein Gemeinrecht geschaffen, die Besitzergreifung ein privates hervorgebracht. Der Aus-

druck usurpatio kann unverfänglich verstanden werden, allein dem Zusammenhang nach soll er doch einen Act, wenn nicht der Gewaltsamkeit, doch der Willkür bezeichnen, welcher den universellen Schöpfungszwecken nicht entspricht, und zu welchem die Anlage der Natur keine Berechtigung darbietet. Ist aber dies die Meinung: so war damit sehr viel gesagt, nur die Thatsachen sträubten sich dagegen. Nachdem die Kirche selbst zur Mitbesitzerin geworden, Kirchen- und Klostergüter vertheilt, Erbschaften gestiftet, Rechte an die Stelle der Usurpationen getreten waren, nachdem der Wohlstand selber sich durch die ihm zufallenden Pflichten der Mittheilung segensreich erwiesen, liess sich auch der Privatbesitz nicht ohne Weiteres verdächtigen. „Einen Reichthum", erklärt die liberal gesinnte Synode von Gangra, „mit Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit im Bunde schätzen wir nicht gering". Aber auch Augustin, Hieronymus und Gregor I. erheben sich zu einer Anerkennung des Bestehenden, statt es grundsätzlich hinweg zu wünschen, und wenn Ambrosius bei der Anpreisung der Freigebigkeit hinzufügt, dass Geld und Gut nicht verthan, sondern zweckmässig verwendet werden sollen, so überschreitet er schon seinen abstracten Idealismus. Denn damit ist gesagt, dass die Gegensätze des Habens und Nichthabens nicht für sich gelten, sondern in eine sittliche Beziehung zu einander treten müssen; Verkehr und liebevolle Wechselwirkung geben diesen Unterschieden eine zweite und höhere Bedeutung, und der fromme Gebrauch macht das irdische Gut zur lebendigen Kraft. „Mit mehr Nutzen," sagt Augustin, „wird ein irdischer Ueberfluss demüthig festgehalten als leichtsinnig weggeworfen." „Der Hochmuth zerstört die guten Werke; was hilft es, durch Austheilung an die Armen das Seinige zu zerstreuen und selbst arm zu werden, wenn die elende Seele durch Geringschätzung hoffärthiger wird, als sie zuvor im Besitz gewesen war." Aus der Gesinnung stammen die wahren Werthe, und unter Bedingungen empfangen auch die Frommen und Friedfertigen einen weltlichen Besitztitel (Matth. 5,4). Treffend macht Gregor I. darauf aufmerksam, dass ja auch die geistigen Gaben ungleich von Gott vertheilt seien, die Verschiedenheiten auf dem

materiellen Gebiete also mit der Naturordnung nicht nothwendig zerfallen.

In diesen Aussprüchen wirkten zwei Auffassungen mit und wider einander, die eine ideal-naturalistische oder communistische, die andere historische; jene fordert einen natürlichen Gesammtbesitz mit gleicher Vertheilung unter Allen, diese hebt ihn auf. An dieser zweiten Ansicht haftete der Verdacht der Willkür und des Eigennutzes, aber sie war durch das historisch Gewordene viel zu stark unterstützt, um einem allgemein hingestellten Princip zu weichen; sie brach sich gewaltsam Bahn, die helleren Köpfe fügten sich ihr, und indem sie den Begriff des persönlichen Eigenthums milderten und die sittliche Pflicht gerechter und liebevoller Verwaltung der Weltgüter als eine ausgleichende Macht an die Spitze stellten, griffen sie nach dem einzig richtigen Auskunftsmittel. Allein auch diese Erhebung von materiellen zum ethischen Communismus konnte nicht allseitig befriedigen, weil die mönchische Entsagung vermöge ihres christlichen Anspruchs die Rechtmässigkeit des Güterbesitzes immer wieder zu verkürzen drohte. Es wird später erhellen, wie nachtheilig dieser Antagonismus unter Schwankungen und Unklarheiten das Verhältniss des kirchlichen Lebens zur Welt beeinflusst hat.

Augustin handelt von den Schicksalen der Stadt Rom De civit. Dei, I, 7. 8. Tamen patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos. Itemque misericordia Dei fovendos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos. Gleich darauf die schöne Sentenz: Tantum interest, non qualia, sed qualis quisque patiatur. Das Recht der Nationalität wird nach Cicero entwickelt l. c. I, 21; zu Gunsten des Kriegsrechts musste das A. T. herangezogen werden. Die Manichäer verwarfen alle Kriegsanstalten, wogegen Augustin ibid. I, 21. XIX, 12. Pacis igitur intentione geruntur bella ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. — Vom Eigenthum Ambros. De offic. I, 28. Sic enim Deus generari jussit omnia, ut pastus omnis communis esset et terra foret omnibus quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum. Dagegen Ibid. cp. 30. Ceterum Dominus non vult, simul effundi opes, sed dispensari. — Noch be-

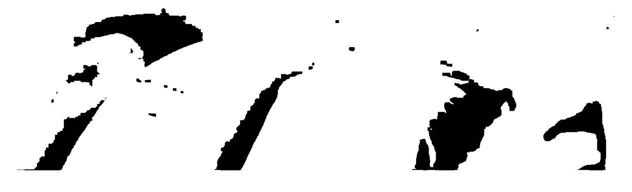
stimmter August. Epist. 34 ad Paulinum: Utilius enim terrena opulentia tenetur humiliter quam superbe relinquitur. Epist. 109, Reg. monachorum: Superbia — bonis operibus insidiatur, ut pereant. Et quid prodest dispergere dando pauperibus et pauperem fieri, si anima misera superbior efficitur contemnendo quam fuerat possidendo. Gregor. M. Hom. in Ez. I, 34, In Evang. I, 10, wozu Neander, Vorles. a. a. O. S. 341 über den Ausspruch: fidelis hominis totus mundus divitiarum. Endlich Conc. Gangr. can. 21. πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης καὶ εὐποιίας οὐκ ἐξουθενοῦμεν.

§ 85. Stand und Lebenstellung.

Mitten in diese wachsende und moralisch geregelte Gemeinsamkeit der Rechte und der Güter greift um so tiefer die Scheidung des bürgerlichen und des klerikalischen und asketischen Standes: jetzt herrschten drei Lebensformen, von welchen die beiden letzteren einander nach und nach angenähert wurden, so dass ein klerikalisches Element in das Klosterleben eindrang, während der Weltgeistlichkeit eine strengere Abstinenz zugemuthet wurde. Die ganze Anschauung der Tugenden und Pflichten sollte fortan durch diese Abstufungen bedingt werden, — drei Schichten und Darstellungsformen innerhalb der katholischen Einheit! Es erklärt sich, dass den Mönchsgelübden vorübergehend auch ein sacramentlicher Charakter beigelegt werden konnte, doch blieb immer der Unterschied stehen, dass der Mönch als solcher persönlich, der Kleriker kirchlich und von Amtswegen zu wirken hat. Verstärkte Missbilligung der Priesterehe im Abendlande war die Folge; das Lob der Virginität geht durch die ganze Literatur, da sie aber nicht Allen auferlegt werden konnte: so verfiel das christliche Princip einem moralischen Dualismus. Die frei ergriffene Tugend stellte sich über die gemeinsame Pflicht, das Empfehlenswerthe und Preiswürdige über das Gebotene, das contemplative Leben über das praktische; aber nicht in jeder Beziehung sollte das erstere schwieriger sein, da es sich auch als Befreiung von irdischen Lasten ansehen liess. Einige Synoden hielten jenen Abstand in voller Schärfe aufrecht, andere suchten ihn zu mildern durch Anerkennung voller Ehren-

haftigkeit nach beiden Seiten; nicht weniger löblich war es, wenn die Synode von Gangra Sorge trug, dass der asketische Trieb nicht über seine Grenzen wuchere, unbedingte Pflichten verdränge, falsche Beweggründe in sich aufnehme. Niemand, erklärt sie, soll die eheliche Gemeinschaft schelten, Niemand den Fleischgenuss ohne Blut, Opferdienst und Ersticktes tadeln, keine Frau aus vermeintlicher Uebung ihre Gewänder mit Mannskleidern vertauschen, ihr Haupthaar scheeren, Mann und Kinder verlassen, Niemand seinen Eltern aus angeblicher Frömmigkeit die schuldige Ehre versagen, auch kein Diener seinem Herrn; dies Alles würde ja nur *προφάσει ἀσκήσεως*, aus eingebildetem Pflichtgefühl geschehen und dem Hochmuth zur Nahrung dienen. — Der Werth der Freundschaft war anfänglich zurückgetreten, jetzt kam sie wieder zu Ehren, wurde gesucht und geschätzt: Augustin und Chrysostomus und andere Kirchenmänner lebten in freundschaftlichen Verbindungen.

Die Lage der Sklaven blieb bürgerlich angesehen noch wesentlich dieselbe, nur das christliche Urtheil befreite sich energischer von den alten Banden. Die Knechtschaft ist so wenig wie die Armuth, — man denke an das vorhin vom Eigenthum Gesagte, — etwas Ursprüngliches, in den Urstand gehören sie nicht, und erst die Sünde hat ihnen das Dasein gegeben; auch die kirchliche Gemeinschaft weiss nichts von dem Abstand der Sklaven und ihrer Gebieter. So äussern sich Augustin, Gregor I., Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Isidor von Pelusium, sie entziehen damit dem Sklaventhum jede innere auf dem Wesen der menschlichen Gattung ruhende Nothwendigkeit, so wie es auch auf dem Boden der Religion, welche Allen dasselbe Heil und Ziel eröffnet, keine Stelle hat. Zugleich wurde die schlechte Behandlung, der rohe waarenmässige Austausch der Knechte wie auch die moralische Vernachlässigung der Dienenden lauter gerügt. Der Eintritt von Sklaven und Freigelassenen in den Klerus war, wie wir bemerkt, schon früher möglich gewesen, von nun an wurde er durch Verordnungen erleichtert. Dagegen ist zu politischer Aufhebung der Sklaverei kein gemeinsamer Schritt auch nur versucht worden, zu ge-



waltig wirkte noch die Auctorität der öffentlichen Einrichtungen; die Abschaffung der Leibeigenen blieb auch im Laufe des VI. und VII. Jahrhunderts auf einzelne Gegenden beschränkt. Die Kirche hat fortdauern lassen, was sie selbst grundsätzlich verwarf; wie stark muss also der Geist sein, um eine so harte Schale der Ueberlieferung zu brechen! Mit dem Gesagten wird jedoch immer nicht ausgeschlossen, dass indirect schon damals das Christenthum zur Aufhebung der Sklaverei beigetragen habe.

Syn. Eliber. can. 33. Gangr. can. 1—3. 9—17, doch wird schliesslich hinzugefügt: *ἡμεῖς τοιγαροῦν καὶ παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν καὶ ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα.* — Zur Sklavenfrage: Aug. De civ. D. XIX, cp. 15. Conditio quippe servitutis jure intelligitur imposita peccatori. — Nomen itaque istud culpa meruit, non natura. Greg. M. Moral. XXI, cp. 22. Omnes namque, qui sub dispensatione conditoris vicario nobis ministerio jungimur sub uno ac vero domino, quid nobis aliud nisi invicem servi sumus! Ejusd. epist. 6, 12. Greg. Naz. Or. XVI, p. 256, ed. Par. 1609. *ὁ πλάσας ἀπ᾽ ἀρχῆς τὸν ἄνθρωπον, ἐλεύθερον ἀφῆκε καὶ αὐτεξούσιον, νόμῳ τῷ τῆς ἐντολῆς μόνῳ κρατούμενον καὶ πλούσιον ἐν παραδείσου τρυφῇ. — ἐλευθερία καὶ πλοῦτος ἡ τῆς ἐντολῆς μόνη τήρησις ἦν, πενία δὲ ἀληθὴς καὶ δουλεία ἡ ταύτης παράβασις,* — eine Auffassung freilich, die eher geeignet war, den Reichthum wünschenswerth erscheinen zu lassen, so gut wie die Rückkehr zum Paradiese. Chrysost. Opp. IV, p. 289. 660. X, 384. XI, 177. Isid. Pelus. Ep. I, 471. *τοῖς οἰκέταις χρηστέον ὡς ἑαυτοῖς, ἄνθρωποι γάρ εἰσι καθ᾽ ἡμᾶς. — ἀλλ᾽ οἱ πάντες ἓν ἔσμεν καὶ τῇ φύσει καὶ τῇ πίστει καὶ τῇ μελλούσῃ κρίσει.* Nach Syn. Elib. can. 80 durften Freigelassene, deren Patrone im Heidenthum verharren, nicht in den Klerus aufgenommen, dagegen gestattet Syn. Tolet. IV can. 73 dies für Alle, die wirklich vom Gehorsam losgesprochen waren. S. nochmals Overbeck in der oben erwähnten Abhandlung. Aeltere Werke von Wallon, Allard u. A. citirt Bestmann, a. a. O. S. 385.

§ 86. Rechtliches und Sittliches.

Die Consequenzen eines christlichen Humanismus wurden also lebhaft empfunden und von vielen Stimmen ausgesprochen, aber sie fanden in den bürgerlichen Traditionen und in den Ansprüchen des Staats ihre Schranke; für die Entwicklung erwuchs

hieraus die grösste Schwierigkeit. Es kam darauf an, durch Anerkennung eigenthümlicher Obliegenheiten beide Kreise so zu einander zu stellen, dass sie sich in einer allgemeineren Gesammtwirksamkeit begegneten; soweit sollte der Staat christlich sein, die Kirche aber auf die bürgerlichen und politischen Einrichtungen eingehen. Heidnische Lehrer wie Volusianus hatten die christliche Religion für politisch untauglich erklärt, weil sie Nachsicht, Verzeihung und Liebe an die Stelle des Rechts setze, also den Staat verhindere, das Seinige zu thun. Augustin antwortete darauf, dass allerdings die Ordnungen eines rechtlich gesicherten Staatsverbandes fortbestehen dürfen und müssen, wenn auch jeder Einzelne bereit sei, Beleidigungen geduldig zu ertragen. Er hatte also eine Anschauung von der beiderseitigen Aufgabe, denn er fordert Freiheit für die Macht der christlichen Gesinnung, aber mit dem Zugeständniss, dass sie allein die Rechtsübung nicht entbehrlich werden lässt; allein mit so allgemeinen Gedanken liess sich das Verhältniss des Sittlichen und Religiösen zu dem Rechtlichen noch keineswegs klarstellen, noch weniger in's Leben einführen. Auch waren die Thatsachen der Theorie vorangeeilt. Die Kirche war mit ihrer Gerichtsbarkeit weit über die Grenzen der bloss sittlichen Störungen und Sünden hinausgegangen, der Staat seinerseits hatte die Beschützung des katholischen Dogma's, den Einfluss auf die Lehrangelegenheiten und die Bestrafung der Häretiker zu seiner Gerechtsame gemacht, also den kirchlichen Glauben verwalten helfen; durch solche Uebergriffe wurde jede klare Grenzbestimmung beider Gebiete verhindert. In den Donatistischen Streitigkeiten lehnte sich zum ersten Male und höchst energisch das Princip der Kirchenfreiheit gegen die politischen Einmischungen auf; allein auch dieser langwierige Kampf ist nicht durch Verhandlungen erledigt worden, und selbst Augustin liess zu Gunsten der katholischen Einheit die Anwendung der Gewaltmittel seit den Jahren 409 bis 415 ungerügt und billigte sie sogar. Freilich war dies kein reiner Principienstreit, da die Donatisten mit ihrem ungestümen Treiben ihr eigenes Recht verdunkelten und die Ungeduld der Kaiser erschöpften.

Zwei wichtige Angelegenheiten treten durch ihren Zusammenhang mit dem doppelten Gebiet des Sittlichen und des Rechtlichen in ein eigenthümliches Licht, der Eid und die Todesstrafe. Auf dem Ersteren ruhte das Verbot des Herrn. Chrysostomus leitet alles Schwören aus einer leidenschaftlichen Erregung des Zornes, Neides oder der Rachsucht ab, daher ermahnt er sein leichtsinniges Antiochenisches Publicum, sich von dieser „schlechten Gewohnheit", die immer nur Hader und Wortbrüchigkeit im Gefolge habe, gänzlich loszumachen; es sei verkehrt, königliche Befehle sorgfältig zu beobachten, während die göttlichen Vorschriften vernachlässigt würden. Dagegen denkt Augustin an den ernsten Grund und Zweck einer rechtlichen Eidesforderung, diese lässt er also bestehen; auch ist er scharfsinnig genug, an die religiösen Betheuerungen des Paulus wie Gal. 1,20 zu erinnern, welche man über dem Buchstaben der Bergpredigt nicht vergessen dürfe. Beide Gesichtspunkte sind in allen späteren Verhandlungen geltend gemacht worden. Die christliche Ansicht verwirft die Unsitte eines willkürlichen und religiös leichtsinnigen Schwörens, welches den Werth der einfachen Bejahung herabsetzt, aber sie hat sich gewöhnen müssen an die Nothwendigkeit einer Eidesleistung, welche, statt von dem Einzelnen auszugehen, vielmehr ihm unter bestimmten Rechtsformen und aus Gründen des Gemeinwohls auferlegt wird.

In Bezug auf die andere viel brennendere Frage dauerte die bisherige Abneigung fort. Die kirchliche Gemeinschaft als solche fuhr fort, ihr eigenes Strafmaass und Strafrecht auf das Princip der Besserung zu gründen; auch die Bussbücher und Sendgerichte des VIII. und IX. Jahrhunderts, so lange sie Criminalfälle wie den Todtschlag vor ihr Forum zogen, betrachteten alle Vergehungen nur als Sünden, welche, da die Möglichkeit der Besserung niemals aufhört, auch nur ihrem Grade nach gebüsst, nicht mit Entziehung des Lebens geahndet werden dürfen. Der Staat konnte auf diese Ansicht nicht eingehen, denn er machte nicht das Sündhafte, sondern das Verbrecherische und Gemeingefährliche zum Gegenstande der Strafe, und aus dieser Differenz des Zwecks ergaben sich die anfangs offenen, dann aber nach-

giebiger werdenden Gegenerklärungen der Kirchenlehrer. Novatianer und Donatisten verhängten über den Richter, der ein Todesurtheil gesprochen, die Excommunication; Ambrosius, darüber befragt, tadelt zwar diese schismatische Härte, begnügt sich aber übrigens, die Pflicht der Barmherzigkeit als völlig unabhängig von der politischen Auctorität aufrecht zu erhalten. Und über diesen Dualismus zweier Beweggründe, des sittlichen und des rechtlichen, ist auch Augustin nicht wesentlich hinausgekommen; zwar erkennt er den Nutzen einer die Bösen abschreckenden Strenge an, vertheidigt aber nicht weniger den Werth einer bischöflichen Fürbitte zu Gunsten der Bösen und wünscht zuletzt, dass nichts ohne Beirath der Liebe geschehe; er muss also die Todesstrafe geschehen lassen, will sie aber nicht selber verantworten, sondern begleitet sehen von einer an sich lobenswerthen und vielleicht wirksamen kirchlichen Dazwischenkunft. Darum hat auch das kirchliche Asylrecht, obwohl für Mörder in der Regel nicht gültig, noch lange fortbestanden, und selbst als in den nächsten Jahrhunderten die Verhängung der Todesstrafe von kirchlicher Seite nicht mehr bestritten wurde, sind noch Geistliche oder Mönche zu Gunsten einzelner Verurtheilten eingeschritten. Wäre nun die Kirche auf diesem Standpunkt beharrt, nach welchem selbst die schwersten Vergehungen noch die Möglichkeit der Besserung und somit auch der göttlichen Vergebung und Sühne offen lassen, die menschliche Strafe also nicht so weit reichen darf, das Leben anzutasten: so würde diese Auffassung immer noch ihren sittlichen und religiösen Werth behaupten; allein die nachfolgenden Blutgerichte über die Häretiker brachte sie mit sich selbst in Widerspruch. Die Hinrichtung des Priscillian (385) hinterliess einen erschütternden Eindruck, und nachdem Theodosius über einige Manichäer den Tod verhängt hatte, protestirten noch Männer wie Augustin und Chrysostomus, aber Hieronymus erklärte sich einverstanden, und mit der Genehmigung Leo's I. war der Widerstand gebrochen. Im Osten hatten die Kaiser bei der Ausrottung der Paulicianer völlig freie Hand; im Westen waren es die Päpste selber, welche, wenn auch mit Zuhülfenahme

des weltlichen Armes, die blutige Verfolgung der Ketzer den Bischöfen und Erzbischöfen ausdrücklich in die Hand gaben. Aus der ethischen Todsünde im Sinne der alten Bussdisciplin, welche den Mord und den Abfall einander gleichgestellt hatte, wurde die todeswürdige häretische Sünde, und von dem Standpunkt der Barmherzigkeit blieb nichts übrig als die Auskunft, dass dem Kirchenamt nur die Veranlassung, nicht die Vollstreckung der Todesstrafe zustehe, also das schwächliche, von den Thatsachen tausendfach lügengestrafte ecclesia non sitit sanguinem. Der Widerspruch einzelner Parteien wie der Waldenser galt selber für häretisch. In diesem unheimlichen Zusammenhang ist auf die altkirchliche Verwerfung jeder Todesstrafe kein Gewicht zu legen.

Vom Eide handeln Basil. M. Serm. ascet. Opp. II, p. 323. *ὅρκος μὲν ἅπας ἐξοριζέσθω τοῦ καταλόγου τῶν ἀσκουμένων.* Chrys. Opp. XII, p. 640 *περὶ ὅρκων. Ἀλλ' ὅμως οὐκ ἀφίσταμαι, ἵνα κἂν τὴν ἀναισχυντίαν αἰδεσθέντες τὴν ἐμὴν, ἀποστῆτε τῆς πονηρᾶς τῶν ὅρκων συνηθείας.* II, p. 159. Aug. De orat. montana I, cp. 51. Quantum ad me pertinet, juro, sed magna necessitate compulsus. Gregor. M. Mor. XXXII, cp. 3. Juramentum proferre est voto nos divinae servitutis alligare. Et cum bona opera promittimus, bene nos facere spondemus.

Die Todesstrafe wird von Lactanz noch geradezu verworfen Institt. VI, 20. Itaque neque justo licebit, cujus militia est ipsa justitia, neque accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat, utrum verbo an ferro occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. — Ergo si homicidium facere nullo modo licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam ullus perfundat cruor, siquidem populo sanguis ille praestatur. In scenis quoque nescio an sit corruptela vitiosior. Ambrosius Ep. 25. 26 trennt die Standpunkte einer christlichen und einer obrigkeitlichen Beurtheilung der Vergehungen gänzlich von einander, ohne jedoch die letztere gutheissen zu wollen. Augustin De civit. Dei I, 21 unterscheidet wenigstens eine rechtlich verhängte Hinrichtung von jeder willkürlichen Menschentödtung; auch Ep. 54 ad Maced. respectirt er die Strenge der Richter, aber mit der Beschränkung, dass die christliche Milde ebenfalls mitzureden habe; prodest et severitas vestra, cujus ministerio quies adjuvatur et nostra, prodest et intercessio nostra, cujus ministerio severitas temperatur et vestra. Wenn er jedoch in den folgenden Worten sich nur an den sittlichen Gegensatz der Guten und Schlechten hält: so sieht man, dass er den Begriff eines

Verbrechens, bei welchem das Gemeinwesen betheiligt ist, nicht beherzigen wollte.

Von befreundeter und kundiger Hand sind mir noch die nachstehenden Bemerkungen mitgetheilt worden.

„Die älteren kanonistischen Quellen haben zwar keine absolute Verwerfung der Todesstrafe, sehen es aber als Schuldigkeit der Kirche an, sich nicht bloss selbst jeder Theilnahme an den zu ihrer Auflegung führenden gerichtlichen Actionen zu enthalten, sondern auch ihre Anwendung im weltlichen Gericht thunlichst hintanzuhalten:

c. 7. C. 23. q. 5. (im zweiten Theile des Decr. Grat.),
zu dieser Stelle c. 3. C. 14. q. 6.

Augustin's in der Missbilligung der Todesstrafe überhaupt sehr weitgehender Standpunkt stellt sich in drei aus seinen Briefen geschöpften Stellen c. 1. 2. 3. C. 23. q. 5 deutlich dar. Selbst Mördern gegenüber will er von einem christianus judex die Todesstrafe nicht gebraucht wissen .... mihi sollicitudo maxima incussa est, ne forte sublimitas tua censeat eos tanta legum severitate plectendos, ut qualia fecerunt talia patiantur. Also Verwerfung des Talionsprincips. Sic eorum peccata compesce, ut sint quos poeniteat peccasse. Doch sind Augustin's Ansichten nicht ohne Schwanken; er erklärt den Richter, der über einen Schuldigen Todesstrafe verhängt, frei von Sünde; quum homo juste occiditur, lex eum occidit, non tu. c. 41. C. 23. q. 5. Nach Cyprian und Hieronymus machen sich die weltlichen Obrigkeiten sogar einer Sünde schuldig, wenn sie die schweren Verbrecher mit der Todesstrafe verschonen. c. 29. 40. C. 23. q. 5.

Die Decretalengesetzgebung bleibt zwar dabei, dass die Auflegung von Strafen an Leib und Leben das unterscheidende Attribut der weltlichen Gewalt (des gladius materialis) sei, also der Kirche (dem gladius spiritualis) nicht zukomme, cap. 4. X. de raptor. 5. 17 (Alexander III). cap. 5. ne clerici vel. mon. 3. 50 (Idem). Aber es ist aus derselben nicht bloss jede Spur eines Berufs der Kirche, ihrer Auflegung oder Vollziehung entgegenzuwirken, verschwunden, sondern es wacht sogar die Kirche darüber, dass sie, wenigstens gegen Häresie und Magier, nicht unterbleibe."

§ 87. Selbstpflicht und Nächstenpflicht.

Die Zeiten der ersten jugendlichen Begeisterung waren dahin, die Schätzung der sittlichen Motive wurde nüchterner, aber auch schwieriger und schwankender. Alles christliche Leben erschien als Lobpreisung Gottes, gut ist also, was zur Ehre des Glaubens

geschieht, und wie sich die Befehdung der Häretiker leicht unter diesen Gesichtspunkt stellte: so behauptete auch das Märtyrerthum seinen alten Ruhm, es glich einem einzigen grossen und ewiger Belohnung würdigen Glaubensopfer. Aber auch das persönliche Leben hat seine Rechte, der Gottespflicht stellt sich eine Selbstpflicht zur Seite. Das Mönchsleben war vielfach in Selbstquälerei ausgeartet, zuweilen endigte es mit Selbstmord; Donatistische Schwärmer, das Heldenthum der Todesverachtung nachäffend, stürzten sich vom Felsen oder in das Schwert; sollte auch dies noch als Grossthat zur Ehre Gottes gerechtfertigt werden? Nein, der vermeintliche Zweck heiligt das Mittel nicht, Chrysostomus sucht die Quelle der Verirrung in trübsinniger Gemüthsstimmung. In Afrika wurden die katholischen Kleriker von den Vandalen heftig verfolgt; wenn sie sich dann durch Flucht retteten, war dies auch noch eine falsche fuga in persecutione? Augustin, darüber befragt, erklärte die Kleriker um der Gemeinden willen zum treuen Ausharren verpflichtet, aber er scheute doch einen schlechthin gebietenden Ausspruch, den auch vormals nur die Montanisten gewagt hatten; daher beruft er sich zuletzt auf die jedesmaligen Umstände, auf das Schicksal, ja auf die Entscheidung des Looses. Noch casuistischer lautet das nach Cicero's Vorgang von Ambrosius erwähnte Beispiel von den zwei Schiffbrüchigen an Einem Brett; der Eine ist ein Weiser, der Andere ein Thor, darf nun der Erstere diesem den rettenden Balken entreissen? Ambrosius räumt ein, dass an dem Leben des Weisen mehr gelegen sei, leugnet aber dennoch, dass ein Christenmensch sich selber erhalten dürfe um den Preis eines fremden Lebens, ja er bestreitet dem Räuber gegenüber das Recht der Nothwehr. Möge Jeder von der Annahme ausgehen, dass sein eigenes Heil in dem des Nächsten und der Gesammtheit enthalten sei. Augustin erklärt den Selbstmord aus Furcht vor der Strafe oder der Unehre für einen Mord, und ebenso sollen Frauen und Jungfrauen, welche den Tod der Schande vorgezogen, beurtheilt werden. Denn, sagt er, wenn die Schamhaftigkeit doch eine Tugend der Seele ist: wie kann sie verloren gehen durch ein unverschuldetes und bloss

körperliches Schicksal, — eine Antwort die so gefasst die Schwierigkeit der Frage keineswegs würdigt. Erwägungen dieser Art konnten nach zwei Seiten fruchtbar wirken, sie dienten entweder dazu, das Eigenthümliche der christlichen Sittlichkeit im Unterschiede von der gewöhnlichen Unbescholtenheit zu wahren, oder es wurde ein reineres und minder gesetzliches Verständniss der Bergpredigt und anderer Schriftstellen durch sie angeregt.

Ambros. De off. III, 4 (mit Beziehung auf Cic. De offic. III, 23). Quaerunt aliqui, si sapiens in naufragio positus insipienti naufrago tabulam extorquere possit, utrum debeat? Mihi quidem, etsi praestabilius communi videatur usui, sapientem de naufragio quam insipientem evadere, tamen non videtur, quod vir christianus et justus et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat, utpote qui etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit, ne dum salutem defendit, pietatem contaminet. Unter der Rubrik des Widerstreits der Pflichten hat sich bekanntlich dieser Fall auch auf die neuere Literatur vererbt. Ueber den Selbstmord und besonders De aliena violentiarum libidine, quam in oppresso corpore mens invita perpetitur, vgl. Aug. De civ. D. I, 16—18. Quis tandem sana mente putaverit, se perdere pudicitiam, si in apprehensa et oppressa carne sua exerceatur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profecto pudicitia virtus animi non erit, nec pertinebit ad ea bona, quibus bene vivitur, sed in bonis corporis numerabitur etc. Ich kann diese Auffassung nur eine rohe nennen, sie spaltet zwischen Körper und Geist, ohne auf den Kern des weiblichen Selbstgefühls, in welchem beide Theile zusammenlaufen, einzugehen. Erst die freche Antastung der weiblichen Ehre als eines sittlichen Lebensnervs macht die Frage schwierig; von hier aus angesehen erscheint die gewaltthätige Selbsthülfe zwar immer noch als ein Aeusserstes, aber sie bleibt doch achtungswerth und ehrenhaft, weit verschieden von dem eigentlichen und willkürlichen Selbstmord.

§ 88. Gewissen und Wahrhaftigkeit.

Der Name Gewissen (conscientia, συνείδησις, συνειδός), durch Paulus und den Hebräerbrief in die christliche Rede eingeführt, war inzwischen unvergessen geblieben, ohne jedoch eine feste Stelle einzunehmen. Was er besagt, liess sich entweder auf die sittliche Anlage des Menschen zurückführen, oder auch



für die weitere Entwicklung des Tugend- und Pflichtgefühls benutzen, es ist ein Gemeinsames, ein Band des sittlichen Verkehrs. Wer der einfachen Versicherung eines Anderen keinen Glauben schenkt, klagt sein eigenes Gewissen an, sagt Basilius, er entzieht dem Anderen das Vertrauen, weil er es zu sich selber nicht hegt. Häufiger und eindringlicher spricht Chrysostomus von dem unbestechlichen „Richter“, welcher den Menschen auf allen Wegen begleitet und noch im Schlafe verfolgt, um Rechenschaft zu fordern; auch die Tugend hat in ihm einen Führer und Freund, durch diesen Wegweiser wird Jeder zum „Autodidakten“, mag ihm auch die volle Zuversicht erst aus dem göttlichen Gesetze zufliessen. Von den Lateinern sind es namentlich Ambrosius und Augustin, welche sich auf diese Instanz berufen, doch halten sie sich, zumal Augustin, an die Antithesis, nicht die Thesis des Gewissens, woraus erhellt, dass schon damals nach Maassgabe der persönlichen Ansicht entweder mehr die positiv gebietende und mahnende oder nur die richterliche Seite der Gewissensthätigkeit hervorgehoben werden konnte. Aber alles dies geschieht nur gelegentlich, ohne Untersuchung des Begriffs und seines anthropologischen Grundes und Rechts.

Unabhängig von jeder Theorie erscheint auch die Wahrhaftigkeit als unmittelbarer Ausdruck des sittlichen Geistes in seiner Rückbeziehung auf das Subject; auch diese Forderung ist damals mit höchst ungleicher Stärke und Klarheit geltend gemacht worden, Methoden haben sie gestaltet, aber auch beschränkt und verunreinigt. Die wichtigsten Interessen hafteten an der religiösen Mittheilung, sie also wurde zum Uebungsmittel der Wahrheitsliebe. Zunächst war die literarische Fälschung noch nicht ausser Gebrauch gekommen. Zwar in dem Origenistischen Streit zwischen Rufin und Hieronymus handelte es sich nicht um groben Betrug, wohl aber um Verstösse gegen die wissenschaftliche Redlichkeit, welche als Vorbedingung gelehrter Unternehmungen erst allmählich zur Anerkennung kommen sollte. Mag es auch Rufin mit seiner Hypothese von der häretischen Verfälschung der Schriften des Origenes aufrichtig gemeint haben: von dem Vorwurf einer willkürlichen, manches

Bedenkliche in dem Text mildernden oder beseitigenden Uebersetzungsmethode kann er nicht freigesprochen werden. Für eigentliche Unterschiebung aber geben die Dionysischen Schriften, die auf ganze Jahrhunderte zurückverlegt wurden, ein auffälliges Beispiel.

Eine andere Einkleidung religiöser Tendenzen konnte der Wahrheitsliebe ebenso gefährlich werden, aber sie war feiner und hatte sogar einen philosophischen Anstrich. Die Griechen als die alten Freunde der Ironie und Allegorie hatten von der jüngeren Stoa ein Verfahren der Rede und der Handlungsweise gelernt, welches sich an den Namen Oekonomie anknüpfte, an dasselbe patristische Kunstwort, welches in dogmatischem Zusammenhang zuweilen von dem Geheimniss der Trinität, häufiger von dem Rathschluss der Menschwerdung, noch gewöhnlicher von der menschlichen Natur Christi gebraucht worden ist. Nach der Lehre des Epiktet gehen einige Handlungen unmittelbar und einfach aus ihrer Absicht hervor, andere werden durch Zeit und Umstände modificirt, das Bedürfniss der Anbequemung oder des Widerstandes giebt ihnen erst eine taugliche Gestalt; endlich aber ist gestattet, unserem Thun etwas an sich Unberechtigtes, das aber doch die Gabe hat, Eindruck zu machen, dergestalt einzuflechten, dass dieses Falsum zum Vehikel eines lobenswerthen Zwecks oder heilsamen Erfolges gemacht und dadurch selbst gerechtfertigt wird. Wer so verfährt, wer durch das Medium eines ostensibeln Betragens seine gute Absicht zur Ausführung bringt, handelt *κατ' οἰκονομίαν*, dispositionsgerecht, er bedient sich seiner Mittel und scheut selbst eine Unwahrheit oder ein falsches Vorgeben nicht, um auf diesem Umwege der Wahrheit zu dienen. Nachweislich haben nun auch die griechischen Kirchenschriftsteller dieser ökonomischen Kunst einen auffälligen Geschmack abgewonnen, indem sie dieselbe durch die höchste Auctorität unterstützten. Es leuchtete ihnen hier und da die Auskunft ein, den Gang des göttlichen Rathschlusses, wie er in der Bibel dargelegt wird, auf solche Weise zu erklären, denn Gott schaltet ja frei mit seinen Medien, Wort und That sind Werkzeuge in seiner Hand. Die Reue Gottes, die

Verhärtung des Pharao sind keine Thatsachen, der Opferdienst des Alten Bundes hat kein inneres Recht so wenig wie die von Paulus genehmigte Beschneidung des Timotheus (Apgsch. 16, 3); aber diese Veranstaltungen erleichterten doch indirect den schrittweisen providenziellen Uebergang zu dem evangelischen Standpunkt, unter Widersprüchen konnte die göttliche Vorsicht um so sicherer ihrem Ziele zuschreiten. Der Schriftausleger soll diese Zweckmässigkeit begreifen, dann wird auch in das Dunkle ein Licht höherer Weisheit fallen. Aehnlich muss denn auch, — und dies war das schlimmste Beispiel, — der Streit zwischen Petrus und Paulus (Gal. 2, 11ff.) aufgefasst werden; der Gesinnung nach hat er gar nicht stattgefunden, und beide Apostel waren einverstanden, Gott aber liess sie als Gegner erscheinen, damit durch diesen lehrreichen Auftritt die Anhänger des Petrus auch für Paulus gewonnen würden. So sagt Chrysostomus, Jahrhunderte lang hat die genannte Scene die Exegeten beschäftigt; in der ökonomischen Deutung aber lag eine offenbare Schwächung des historischen Wahrheitssinnes, welche die damalige Hermeneutik sich gefallen liess. Was sich der Allegorie nicht fügen wollte, wurde durch Oekonomie ausgeglichen. Und es wurde weiter gefolgert, dass sich selbst der höher entwickelte Christ zu einer derartigen Nachahmung Gottes erheben dürfe; denn sollte er nicht berechtigt sein, auch seine eigenen Endzwecke mit einer ostensibeln und zugleich förderlichen Maassregel einzuleiten? Chrysostomus ist wirklich dieser Meinung, und er beruft sich, was keineswegs ausreichte, auf die falschen Aussagen des Arztes und des Soldaten, die keine Lügen sind, aber auch auf andere Täuschungen, mit denen sich eine löbliche Absicht verbinden lässt; denn eben an der guten Absicht (προαίρεσις) ist Alles gelegen, sie allein stempelt die Handlung. Von anderer Art, aber doch mit dem Obigen zusammenhängend waren die tendenziösen Auslegungen der Lehrüberlieferung. Die Dogmatiker des vierten und fünften Jahrhunderts wollten, was die Dogmengeschichte längst nachgewiesen, mit den Sätzen ihrer Vorgänger in Uebereinstimmung bleiben, und um dies zu können, kam es ihnen auf ein exegetisches Gewaltmittel nicht

an. Dies oder jenes, sagte Athanasius, sei von einem Dionysius von Alexandrien gar nicht dogmatisch abschliessend gemeint gewesen, sondern nur dialektisch oder für den Zweck des Angriffs und der Vertheidigung gerade so ausgedrückt worden.

Auf die Charakterbildung der Griechen mussten diese Freiheiten verwöhnend und mit der Zeit geradezu nachtheilig wirken. Chrysostomus sagt viel zu viel, wenn er die Täuschung seines Freundes Basilius als eine von bester Absicht eingegebene „wunderbare und weise Oekonomie“ und „heilsame Kunst“ geradezu anpreist. (De sacerdot. I, 5. 6. II, 1). Die Lateiner, einfacheren Sinnes liessen sich auf eine so verfängliche Anleitung nicht ein. Zwar Hieronymus wurde bestochen, aber Augustin blieb standhaft, indem er erklärte, man solle in der Bibel keine Scheinlügen suchen, noch auch menschliche Unwahrhaftigkeit mit Schriftstellen beschönigen. Die Priscillianisten hatten ihren Mysterien eine kirchliche Aussenseite gegeben, manche Katholiker benutzten diese Handhabe, um sich ihnen zu nähern und sie heranzuziehen. Man sprach ferner von ausgleichenden Sünden, peccata compensativa, die der Wahrheit und dem Guten durch Unwahrheit Vorschub leisten wollen, oder auch von dem mendacium officiosum und dispensativum, man gerieth auf diese Weise tief in die Casuistik. Augustin widmet dem mendacium zwei Schriften. Besteht die Lüge nur in der Absicht, Andere zu täuschen, oder greift sie als Unwahrheitreden über diese hinaus? wird sie durch einen guten und selbst wohlthätigen Zweck gerechtfertigt? wie unterscheidet sich das Lügen von dem Lügnersein, wie von der Zweizüngigkeit? Augustin untersucht scharfsinnig diese Fragen, er zählt mehrere Möglichkeiten auf, kommt aber darauf hinaus, dass an sämmtlichen Fällen ein grösseres oder geringeres Unrecht hafte. Mag unter Umständen ein Schweigen erlaubt sein, verwerflich bleibt doch selbst die sogenannte pflichtmässige Lüge, selbst wenn sie das geringere Uebel dem grösseren vorzieht, einer ernsthaften Gefahr vorbeugen oder sogar das Leben des Nächsten retten will. Darf doch auch, fügt er rigoros hinzu, dem kranken Vater die Kunde von dem

in der Ferne gestorbenen Sohn nicht (d. h. nicht für immer?) vorenthalten werden.

Wir befinden uns auf einem schlüpfrigen Boden. Das praktische Gewissen ist von jeher empfindlicher gewesen als das literarische; je geistiger das Material, desto weicher zugleich, und desto leichter fügt es sich der Neigung des Darstellers, es dem eigenen Interesse anzupassen. Daher geht die Verbindung der Pietät und des moralischen Zartgefühls mit kritischer Schärfe, also die Pflege eines sittlich-wissenschaftlichen Gewissens in den Arbeiten der gelehrten Literatur als grosse Aufgabe durch alle Zeitalter, deren jedes seine eigenen Gefahren mitbringt; die h. Schrift aber hat auch nach dieser Richtung vermöge ihres Reichthums und ihrer Vielseitigkeit als unendliches Uebungsfeld gewirkt. War erst die Auslegung zur Kunst entwickelt: dann gerade bedurfte sie der grössten Besonnenheit, denn sonst drohte unter ihrer Hand der spröde Buchstabe sich zu einer mehrdeutigen Hülle zu erweichen, aus welcher der Erklärer mit Leichtigkeit das Seinige herausnahm. Daher sind auch edlere Männer damals in der auffälligsten Weise der Versuchung unterlegen, in den Worten der Bibel oder der kirchlichen Ueberlieferung zu finden was sie suchten und was einer höheren Intention entsprechen sollte, und aus dieser Gewöhnung konnte etwas Verschränktes auch in ihre eigene Denkweise übergehen. Die Griechen aber waren besonders in diesem Falle als die Erben einer hellenischen Geschmeidigkeit, welche im Byzantinischen Zeitalter noch mehr ausgeartet ist.

Die Erwähnungen des Gewissens sind zahlreich aber vereinzelt, wir heben hervor z. B. Bas. M. Sermo ascet., Opp. II, p. 323. *εἰ δέ τις ἀπιστήσειε τῇ ψιλῇ διαβεβαιώσει, κατηγορίαν τοῦ ἰδίου συνειδότος παρέχεται ὡς οὐ κατορθώσας τὸ ἀψευδὲς ἐν λόγῳ. — τῆς ἡμέρας παρελθούσης καὶ παντὸς ἔργου εἰς πέρας ἐλθόντος, σωματικοῦ τε καὶ πνευματικοῦ, πρὸ τῆς ἀναπαύσεως ἀνακρίνεσθαι προσήκει τὸ συνειδὸς ἑκάστου ὑπὸ τῆς ἰδίας καρδίας.* Dazu treffende Aussprüche des Chrysostomus, Opp. IV, p. 84. 512. 522. 134. 703, Montf., Belegstellen der Lateiner: Ambros. De off. III, 4. Quae enim poena gravior quam interioris vulnus conscientiae? Aug. De lib. arb. II, 10. In naturali judicatorio adsunt quaedam regulae et semina virtutum et vera

et incommunicabilia. Aug. De civ. Dei, I, 19. 27. XIX, 9 u. a. St. Vieles ist zusammengestellt in Stäudlin, Gesch. der Lehre vom Gewissen, S. 55. Jahnel, De notione conscient. p. 59, Hofmann, Die Lehre vom Gewissen, S. 41 und meiner gleichnamigen Schrift S. 37 ff., Bestmann, a. a. O. S. 442. Von Kähler's grösserem Werk ist bis jetzt nur der erste Band (1878) erschienen.

Die praktische und moralische Anwendung des Begriffs der Oekonomie schliesst sich an die Erklärung des Epiktet Dissert. III, cp. 14, 7: *τῶν πραττομένων τὰ μὲν προηγουμένως πράττονται, τὰ δὲ κατὰ περίστασιν, τὰ δὲ κατ' οἰκονομίαν, τὰ δὲ κατὰ συμπεριφορὰν, τὰ δὲ κατ' ἔνστασιν,* und an die Worte des Mark Aurel lib. XI, § 18: *πολλὰ γὰρ κατ' οἰκονομίαν γίνεται.* Der patristischen Schrifterklärung war dieses Auskunftsmittel deshalb höchst willkommen, weil es dazu diente, um anstössige Data oder Reden mit der göttlichen Vorsicht in Uebereinstimmung zu bringen; sie machten das Oekonomische zu einer göttlichen Simulation, welche selbst das Widersprechende nicht scheut, sobald nur die Gemüther dadurch richtig gelenkt werden. Daher soll denn auch Christus trotz Mark. 13, 32 den Tag des Gerichts sehr wohl gewusst und nur ökonomischer Weise die Fragen der Jünger zurückgewiesen haben. S. Chrysost. Hom. IX in Matth. Opp. VI, p. 104 Montf. *εἴωθεν ἄρα ὁ θεὸς διὰ τῶν ἐναντίων τὰς οἰκονομίας τὰς ἑαυτοῦ πληροῦν,* Ejusd. Hom. LXXVIII, Opp. VII, p. 815, Theodoret. in Cant. Opp. II, p. 77, Ejusd. Dial. II, Opp. IV, p. 110. ed. Schulze.

Zu der vielbesprochenen Stelle Gal. 2, 11 bemerkt Chrysostomus, dass wenn Petrus und Paulus wirklich verschiedener Meinung gewesen wären, sie ihren Streit privatim ausgefochten haben würden. als öffentliche Scene könne er nur eine an die Zuhörer gerichtete Aufklärung und Mahnung bezweckt haben. Chrysos. Expos. in Gal. 2, 11, andere Nachweisungen siehe in der Abhandlung über das patristische Kunstwort *οἰκονομία,* Hilgenfeld's Zeitschr. für die ev. Th. XVII, H. 4, S. 492. Ausserdem Münscher, Handbuch der Dogmengesch. III, S. 157 ff., endlich Overbeck's gelehrte Abhandlung: Ueber die Auffassung des Streits zwischen Petrus und Paulus bei den Kirchenvätern, Bas. 1877.

Bekannt ist die Unterscheidung *οὐ δογματικῶς ἀλλ' ἀγωνιστικῶς* oder *γυμναστικῶς* bei Athanasius De sentent. Dion. Opp. I, 552 ed. Montf., ebenso bekannt die Aeusserung des Hieronymus, welchem diese Künste einleuchteten, Apol. pro libro adv. Jovinianum ad Pamm. cp. 13: Legimus, eruditissimi viri, in scholis pariter et Aristotolea illa vel de Georgiae fontibus manantia simul didicimus, plura esse videlicet genera dicendi, et inter cetera aliud esse *γυμναστικῶς* scribere, aliud *δογματικῶς*, und dazu die Erklärung Augustin's Ep. 28: Mihi videtur exitiosissime credi, aliquod in libris sacris haberi mendacium.

i. e. eos homines, per quos nobis illa scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in libris suis fuisse mentitos. Er übersieht jedoch, dass jene Falsa den biblischen Auctoren nicht als bewussten Lügnern zugeschrieben werden sollten, sondern vielmehr als Werkzeugen einer zweckvollen und über jede moralische Verantwortung erhabenen Eingebung; von diesem Gesichtspunkt war wenigstens die ganze Erfindung ausgegangen. In Augustin's erster Abhandlung De mendacio, Opp. VI, p. 419 werden nach einer längeren Erörterung über das Unberechtigte aller bewussten Täuschungen p. 444 acht Fälle aufgezählt, welchen etwas Sündhaftes mehr oder minder anhaftet; der Schluss lautet unbedingt: Quisquis autem esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum. In der zweiten Schrift Contra mendacium ad Consentium ibid. p. 447 sqq., werden mit Rücksicht auf das Verhältniss zu den Priscillianisten diese Grundsätze vertheidigt; doch stellt der Verfasser hier den wichtigen Gedanken voran, dass erst durch den Zutritt des Egoismus die Lüge vollständig zu einer solchen gemacht wird. Vgl. auch Bindemann, Der h. Augustin, II, S. 469.

Dritter Abschnitt.

Erstes Stadium des Mittelalters. Achtes bis eilftes Jahrhundert.

Kapitel I.

Allgemeine Charakteristik.

§ 89. Die Signatur der Zeit.

Während der folgenden Jahrhunderte hat die Christenheit mit sich selber wie mit der umgebenden Welt im Streite gelegen, sie wollte sich gleich bleiben und wurde doch in neue Verhältnisse hineingezogen. Weite Strecken des Orients und des Occidents waren durch die Eroberungen des Islam abgetrennt, andere und wichtigere wurden neu gewonnen, die christliche Weltkarte veränderte sich, Europa wurde der vornehmste Schauplatz. Die Wanderlust der Mönche, schon früher begonnen, drang bis in das Herz von Deutschland, mitten in der Wildniss entstanden Freistätten eines neuen Lebens, feste Plätze für weitere Verbreitung, welche bald unter Römischer Auctorität erfolgen sollte. Die katholische Kircheneinheit, nach mancherlei früheren Störungen unter Photius (863 ff.) feindselig zerrissen, ging unter Cärularius (1053) für immer verloren, sehr zum Vortheil der selbständigen Entwicklung beider kirchlichen Hälften, aber zum grossen Schaden des christlichen Gemeingeistes, welcher später-

hin nicht einmal im Kriege gegen den Erzfeind sich einmüthig und ohne Vorbehalt bethätigen sollte.

Unmündige aber empfängliche und heilsbedürftige Geschlechter empfingen aus den vorangegangenen Epochen den Schatz einer geheiligten Ueberlieferung; in dem sagenhaften Andenken der Heiligen und Märtyrer sahen sie die höchsten Tugenden vergegenwärtigt, in den Werken der Kirchenväter die Quellen des Glaubens und der Erkenntniss erschlossen; allein diese Auctorität war dennoch nicht stark genug, um jede Entfernung von den anerkannten Normen auszuschliessen. Ob ältere Ansichten eben darum verbindlich, später aufgekommene unberechtigt seien, darüber musste das fortrückende religiös-kirchliche Bewusstsein im Einzelnen den Ausschlag geben, zu einer klaren Entscheidung kam es nicht; daher enthalten die vereinzelten aber bedeutungsvollen Lehrstreitigkeiten dieser Zeit Momente theils der Reaction theils der Neuerung. Es war eine Reaction, als der Mönch Gottschalk auf den strengen Augustinismus zurückgriff, wobei er keineswegs allein stand, obgleich er allein dafür büssen musste. Es war eine Neuerung, als Paschasius Radbertus mit Benutzung jüngerer Denkformen und sinnlicher Glaubenstriebe einige Lehrstücke bearbeitete, also die Zukunft vorbereiten half. Der Historiker muss sich vorwärts und rückwärts wenden, um einen unreifen und gährenden Mittelzustand zu verstehen. Beide Kirchen schöpften aus der heimischen Literatur, doch gab es auch einsame Denker wie im Abendlande Skotus Erigena († 892), welcher für sein, den Zeitgenossen unverständliches, aber eine spätere wissenschaftliche Methode anticipirendes System speculativer Religionswissenschaft auch griechische Hülfsmittel verwendete. Der Glaube selber wurde vom Aberglauben überwuchert, wenn also einige helle Köpfe diesen Schleier mit kühner Hand zu zerreissen wagten, wenn die Claudius von Turin († um 840) und Agobard von Lyon († 841) behaupteten, dass Reliquien- und Kreuzesverehrung den Gottesdienst verfälschen und Niemand durch Verdienste der Heiligen gerechtfertigt werde: so nahmen sie nur, wenn auch vergeblich, ein vergessenes Princip der Anbetung im Geist und in der Wahrheit

wieder auf und mahnten an die Pflicht gründlicher persönlicher Besserung.

Die hierarchischen Ordnungen bestanden fort, gestatteten jedoch eine ungleiche Kirchenverwaltung. Die schon vorhandenen staatlichen Aufsichtsrechte befestigten sich und erlangten im fränkischen und deutschen Reiche noch grössere Ausdehnung. Karl der Grosse bediente sich der bischöflichen Verfassung selbständig, durch Ernennungen und Verleihungen, Synoden und Gesetze regierte er die Kirche mit starker Hand, die Capitularien schlossen sich an die Kanones an; selbst des Kaisers schwächere Nachfolger liessen die Zügel nicht fallen, und eine Zeit lang erhielt sich die Möglichkeit eines sicheren Fortlebens der Kirche unter kaiserlicher Oberleitung. Aber je enger die Bischöfe und Aebte durch irdischen Besitz mit den weltlichen Sorgen verknüpft, je häufiger sie durch Lehnsverband, Patronatsverhältnisse und Gunstbezeugungen den Fürsten dienstbar oder willfährig gemacht wurden: desto leichter bereitete sich eine neue Wendung vor, die Kirchengewalt erstarkte wieder, mehrere Umstände wirkten zusammen, um die Hierarchie als Ganzes zu verbinden und von der weltlichen Bevormundung zu befreien; der Anschluss an Rom, die Schwächung der Metropolitangewalt, die Befestigung der päpstlichen Oberhoheit bezeichneten den Weg dahin.

Die Klöster standen im Karolingischen Zeitalter noch vereinzelt und ohne Verbindung, ihre halbklerikalische Mittelstellung setzte sie beiderseitigen Störungen aus; Fürsten und Bischöfe verkürzten abwechselnd ihre Selbständigkeit, und doch waren diese Anstalten schon zu einflussreich geworden, um auf die Länge fremden Eingriffen zu erliegen. Einige unter ihnen wie St. Gallen hatten sich durch Besitzthümer und Vorrechte grossartig erweitert, weltscheu von Haus aus erwuchsen sie selber zu einer kleinen Welt, zugänglich für einen höchst gemischten Verkehr und vielartige Beschäftigung. Zahlreiche Fäden der Cultur laufen in der Wirksamkeit der Klöster zusammen.

In jeder Richtung begegnen uns Mischungen und Uebergänge ohne bestimmten Abschluss. Nur die Disciplin sammt ihren Hülfskräften behauptete unter allen Schwierigkeiten ihren festen

Gang. Die Missionen waren zu Thaten der Entwilderung geworden; Bischöfe und Klöster theilten sich in die Sittenpflege, aber auch das Schwert kam ihnen zu Hülfe, um einen hartnäckigen heidnischen Widerstand der Sachsen und anderer Stämme zu brechen. Die Schulen nahmen unter Karl dem Grossen einen bewundernswürdigen Aufschwung, einen ähnlichen die kirchliche Literatur, die sich eine Zeit lang auf alle Fächer erstreckte; und nach den Rückschritten des zehnten Jahrhunderts erhob sich der wissenschaftliche Unterricht schon zu methodischer Strenge. Der Zucht aber bedurften Alle, die Hohen wie die Niedrigen, die Geistlichen und Weltlichen, daher die Unternehmungen für Klosterreform, die Sorge für den kanonischen Wandel der Kleriker, die Sittenpredigt. Die Kirche selber wurde zu einer Buss- und Strafanstalt, nicht etwa nur um sich rein zu erhalten, sondern um der in allen Graden hereinbrechenden Barbarei und Sünde nicht zu unterliegen.

Bisher hatte sich das christliche Leben für einen Kampf erklärt, von jetzt an scheint dieser Name nicht mehr auszureichen; es hatte zahlreiche neue Stoffe in sich aufgenommen, welche nur durch Arbeit, nicht durch blossen Widerstand oder leidende Geduld bewältigt werden konnten. Unter bangen Sorgen vor einem bevorstehenden Untergang alles Zeitlichen ging das erste Jahrtausend zu Ende, bald aber sollten für Arbeit wie für Kampf auch neue Kräfte lebendig werden.

Ueber Claudius und Agobard s. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, I, S. 16 ff. Uebrigens Baehr, Geschichte der Röm. Literatur im Karolingischen Zeitalter, Karlsr. 1840.

§ 90. Der Bilderstreit und die falschen Decretalen.

Vergleichen wir die beiden grossen Abtheilungen der katholischen Kirche: so ist jede derselben damals von ihrer alten Ueberlieferung durch eine bedeutende Thatsache abgelöst worden, die griechische durch den Bilderstreit, die abendländische durch die Einführung eines neuen bischöflichen und päpstlichen Decretalrechts, und so ungleichartig diese Er-

eignisse auch erscheinen mögen: so berühren sie sich doch in dem Streben nach Befestigung und Verselbständigung der kirchlichen Interessen gegenüber der Staatsgewalt. Die griechische Bilderverehrung darf mit den sonstigen Wirkungen eines zunehmenden Aberglaubens nicht auf gleiche Linie gestellt werden; als ein beinahe radicaler Umschlag des antiken Idealismus, Symbolismus und Allegorismus in eine sinnliche und mystische Vergegenwärtigung des Göttlichen verband sie sich mit einer allgemeineren Anschauung des Sichtbaren in seinem Verhältniss zum Unsichtbaren. Die Christus- und Marienbilder standen nicht für sich da, sondern traten in Analogie zu aller irdischen Bildlichkeit, sofern sie die Bestimmung hat, gleichnissartig zu einem Uebersinnlichen emporzuweisen; diese Ansicht liess sich sublimiren und theologisch deuten, während sie zugleich einer grobsinnlichen Andacht Vorschub leistete. Im Laufe des fünften Jahrhunderts hatte sich dieser Uebergang zum kirchlichen Bildergebrauch im Volksbewusstsein rasch vollzogen, und jetzt auf einmal lenkten die Kaiser, und gerade die Besten und Tüchtigsten, gleichviel wodurch veranlasst, seit 726 gebieterisch zu dem urchristlichen Standpunkt einer bildlosen Anbetung zurück. Aber die tyrannische Härte ihres Verfahrens forderte zum Widerstande heraus, mit doppelter Leidenschaft klammerte sich die Andacht der Menge an das ihr gewaltsam entrissene Heilsgut der Kirchenbilder; der Klerus schwankte, die Patriarchen fügten sich wiederholt dem kaiserlichen Gebot, das Mönchthum, damals eine geistige Macht, übernahm die Vertheidigung. In der langwierigen literarischen Verhandlung selber beriefen sich Freund und Feind auf das Wesen der Religion. Der Bilderdienst, sagten die Kaiserlichen, gereicht zum Aergerniss, ist Rückfall zum Heidenthum und Herabwürdigung des Glaubens; nein, antworteten die Mönche, er ist vielmehr dessen Bürgschaft und unentbehrlicher Ausdruck. Ohne das Medium des Bildes giebt es keine wahre Aneignung des Göttlichen, bildlich wird alles Verhältniss des Menschen zu Gott vermittelt; wie sich die Offenbarung durch ein Ebenbild Gottes vollzogen hat: so muss auch die Wahrheit der Menschwerdung Christi bildlich fixirt und fest-

gehalten werden, sonst wird sie illusorisch. Denn soweit auch Bild und Gegenstand ihrem Stoffe nach von einander abstehen mögen: so treffen sie doch „hypostatisch“ und in ihrem Charakter zusammen, und die Verehrung, die dem Letzteren gilt, muss sich in richtiger Fassung auch dem Ersteren anheften, um von diesem zu jenem erhoben zu werden. Von diesen Sätzen aus gelangen Johann von Damaskus und Theodorus von Studium zu der Folgerung, dass die Verwerfung der Christusbilder auf eine Verleugnung Christi selber hinauslaufe. Theodor aber, der eigentliche Fanatiker dieses Cultus, ging in seiner rhetorischen Dialektik soweit, den ganzen Kampf in das Licht einer Glaubensverfolgung zu stellen. Für ihn werden die Beschützer des Bildercultus zu Confessoren und Märtyrern; die Laxheit der Exegese macht es ihm möglich, aus den Schriften des Basilius und Athanasius und selbst der Apostel Zeugnisse für seinen Zweck zu sammeln, und um so dreister erklärte er dann die Bilderfeindschaft für die schlimmste „Häresie“, ähnlich dem Wahne der Valentinianer, Marcioniten und Manichäer. Zahlreiche andere, zum Theil ganz heterogene Gründe wurden aufgeboten. Wir haben nicht nöthig, die Täuschungen und logischen Sprünge dieser Beweisführung aufzudecken. Der letzte Ausgang der Streitigkeiten bestätigte die Ansicht der Mönche, das dem Siege der Bilder gewidmete Jahresfest erhielt den Namen einer „Feier der Orthodoxie“. Allerdings fand der verehrungsvolle Gebrauch der Bilder auch die Zustimmung des Abendlandes, und nur die Libri Carolini äusserten sich kritisch und abgeneigt, aber in der überschwänglichen Hochschätzung des Gegenstandes blieben die Griechen mit sich allein, es war die Ehre Constantinopels und des christlichen Hellenenthums, welche die zweite Nicänische Synode von 787 verkündigte. Die Kunst aber befreundete sich mit der Kirche und wurde von ihr in Uebung erhalten.

Noch eigenmächtiger erscheint der ungefähr gleichzeitige Schritt des Abendlandes, denn bei der Abfassung der Pseudoisidorischen Decretalen (nach 840) ist gewiss nicht gefragt worden: wie sich Constantinopel dazu verhalten werde, soweit

reichte weder das Bedürfniss noch das öffentliche Interesse, und es blieb dem Papst überlassen, das ihm nunmehr beigelegte Prädicat eines Universalbischofs auch nach jener Richtung praktisch zu verwerthen. Hebung der Episkopalrechte, Befreiung der Bischöfe von der staatlichen und weltlichen Bevormundung war der unmittelbare Zweck des literarischen Machwerkes, der mittelbare muss in der Stärkung der Papstgewalt und folglich auch in der Befestigung des hierarchischen Gesammtkörpers gesucht werden. Der historische und productive Werth dieser Fälschungen ist durch die neueren Studien bedeutend herabgesetzt worden, das moralische Urtheil bleibt stehen. Mögen diese fingirten Briefe und Urkunden auch die nächste Zukunft des Papstthums nicht hervorgebracht, nur unterstützt und erleichtert haben: so haben sie doch die kirchliche Vergangenheit unkenntlich gemacht, das historische Verständniss also auf Jahrhunderte völlig irregeleitet. Es war also dennoch eine freche Unthat der Geschichtsmacherei, ein literarisches Vergehen im grossen Stil, beschämend für Alle, die aus dieser Quelle geschöpft, ein Betrug wie kein zweiter in der Folgezeit und wie selbst der griechische Byzantinismus, obgleich dieser an Trügereien und Oekonomieen im Einzelnen vielleicht noch mehr verschuldet hat, ihn nicht kennt.

Nach solchen Vorgängen, die einen bereits tief eingedrungenen Particularismus bezeugen, bedarf die nachherige Trennung kaum noch der Erklärung. Als nun 1053 der Bruch wirklich eintrat und unheilbar wurde, entstand ein erster kirchlicher Confessionalismus, ein unvollkommner jedoch, der sich nur unter Schwankungen fortpflanzen konnte. Der Charakter beider Abtheilungen, soweit er für uns in Betracht kommt, liegt von nun an noch deutlicher vor Augen als bisher; die östliche hat sich vorwiegend dogmatisch und cultisch, die andere in höherem Grade disciplinarisch und hierarchisch entwickelt, in der Askese und Werkheiligkeit begegnen sich beide, wenn auch nicht ohne Unterschied. Die grössere Lebenskraft, auch die wissenschaftliche, war weitaus auf Seiten des Abendlandes.

Als Belege genügen für unsern Zweck die wichtigsten Schriften der Bilderverehrer, namentlich des Johann von Damaskus, Opp. I,

p. 307 und des Theodorus Studita, welcher in Briefen und Aufsätzen fast auf allen Seiten und immer mit gleicher Heftigkeit die Controverse verfolgt. Sirmondi Opp. varia, V, Venet. 1728, p. 160 sqq. 372. 388 sqq. etc. Allerdings haben diese Streitigkeiten dazu gedient, die Kunst überhaupt, und namentlich die Malerei, — denn von der Plastik wollten die Griechen nichts wissen, — in der Kirche einzubürgern, und darin liegt ihre grosse culturhistorische Wichtigkeit. Allein die allgemeine sittliche Berechtigung künstlerischer Darstellungen für religiöse Zwecke kam dabei nur indirect und vorübergehend in Betracht; Alles drehte sich um die weit bestimmtere Frage, ob es zum Wesen der Religion und des Christenthums gehöre, die Andacht auf Gemälde der heiligen Geschichte hinzurichten, damit sie durch solche Vehikel, welche dann auch für sich einen verhältnissmässigen Antheil (σχετικῶς) an der Huldigung fordern, zu ihrem übersinnlichen Ziele erhoben werden. S. Neander, Vorlesungen a. a. O. S. 262. — Was die Decretalen betrifft: so kann ich mich nicht mit Neander (ebendas. S. 259) bei der einfachen Annahme einer pia fraus beruhigen; denn diesmal war es doch eine Urkundenfälschung und zwar eine höchst weitschichtige und künstliche, sei es von Einer oder von mehreren Händen herrührend, und es gehörte ein ziemlicher Grad von hierarchischer Verblendung bei moralischem Stumpfsinn dazu, um soviel Mühe und Arbeit auf einen betrügerischen Zweck zu verwenden. Beispielsweise haben sich, wie bekannt, bei Gelegenheit der Römischen Gesandtschaft von 1053 die lateinischen Unterhändler weit ehrlicher als die griechischen betragen, dasselbe gilt von ähnlichen Fällen; man darf also nicht vergessen, dass, wenn es darauf ankam, auch im Abendlande die Mittel der Fiction und der Unterschiebung nicht gescheut worden sind.

§ 91. Der Sittenverfall.

Die zahlreichen Sittenschilderungen dieser Zeit liefern ein Bild trauriger, ja schreckhafter Zuchtlosigkeit. Die Schranken der Enthaltsamkeit waren dahingesunken, in den Klöstern regierte die Welt- und Sinnenlust, was den Laien selbst unanständig gewesen wäre, erlaubten sich die Mönche. Bischöfe und Kleriker sorgten oft am Besten für die Ehrbarkeit, indem sie die geordnete Ehe dem Cölibat vorzogen, denn der letztere reizte zu Ausschweifungen jeder Art; sie erreichten damit nur, dass an der Priesterehe dennoch der Ketzername der Nikolaiten haften blieb. Wenn diese Zustände grossentheils als Aus-

brüche natürlicher Roheit angesehen werden müssen: so glichen sie während des zehnten Jahrhunderts in Italien einem plötzlich wieder auftauchenden Heidenthum. Unsere Ungerechtigkeiten, sagt eine Zeitstimme von 909, schlagen über unsern Häuptern zusammen, unsere Vergehungen wachsen zum Himmel empor. Göttliche und menschliche Gebote verachtend, handelt Jeder wie er will, — der Starke unterdrückt den Schwachen, wie Fische sich gegenseitig verschlingen, — daher überall Beraubung der Armen, Verwüstung der Kirchengüter, Thränen und Wehklagen der Waisen. — Rom selbst, wie neuerlich nachgewiesen, wurde zur Freistätte eines lasterhaften Behagens, — hier Barbarei, dort Genusssucht jeder Art, und daneben ein Wohlgefallen an klassischen Studien. Die Rhetorenschulen trieben Grammatik, Philosophie und elegante Beredtsamkeit, aber in diesen Humanismus eines verfeinerten Geschmacks mischte sich dann wieder die schändlichste Verhöhnung jedes Anstandes. Ceremoniendienst und Mirakelwesen verdrängten die Religion, während die kirchlichen Geschäfte fortgesetzt wurden. Und diesem wüsten Schwindel ist der Hof des Königs Hugo und noch mehr der päpstliche für ein halbes Jahrhundert verfallen. Ratherius, der Mönch von Lobach, der viel umhergeworfene Prediger und Bischof von Verona, gestorben 974, beschreibt das gewöhnliche Treiben der Geistlichen in ihrer halb kindischen oder junkerhaften, halb schamlosen Ausgelassenheit. Seine ausführlichen Lebensregeln, aus Augustin und Gregor geschöpft und auf die Stände der Krieger, Aerzte und Lehrer wie auf Arme und Reiche angewendet, beweisen hinlänglich, in welchem Grade Tugend und Zucht abhanden gekommen waren. In einer besonderen Schrift werden die Kleriker als die „Verächter der Kanones“ geschildert, weil sie nach jeder möglichen Ausschweifung ohne alle Prüfung zu Priestern aufgenommen wurden, um dann wieder als Spieler, Trinker und Wollüstlinge alle Abzeichen des Berufs und der Gesittung wegzuwerfen. Bei solchem Abfall, sagt Ratherius, kann das Vertrauen zu dem Fortbestand der katholischen Kirche als der alleinigen Inhaberin des Heils nur noch auf die kleine Zahl der Treuen und Gehorsamen gegründet werden. In

das folgende Jahrhundert fortdauernder Verwilderung gehört der Liber Gomorrhianus des Peter Damiani († 1072), ein Verzeichniss der geschlechtlichen Ausschreitungen, dürr aber entsetzlich. Für solche Zustände des Verfalls und der Entartung gab es noch keine Sittenlehre im höheren Sinn, ja überhaupt keine Lehre; stärkere Mittel mussten dem eingerissenen Verderben entgegentreten.

S. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, I, S. 68 ff. Gieseler, II, 1, S. 265. Vogel, Ratherius von Verona, I, S. 41 ff., ferner dessen Auszüge aus den Schriften des Ratherius: Praeloquia, De contemptu canonum und Itinerarium Ratherii Romam euntis, S. 67 ff. 276. 350. Häufig citirt wird die auf Johannes XII bezügliche Schilderung eines sittenlosen Menschen S. 279: Pone tamen quemlibet eorum forte bigamum ante clericatum, forte in clericatu lascivum, inde post sacerdotium multinubum, bellicosum, perjurum, venatibus, aucupiis, aleae vel ebrietati obnoxium expeti qualibet occasione ad Apostolicatum Romanae illius sedis. — Iste igitur si illegalitate publica ... forte fuerit in Apostolica sede locatus, quod utique patienter ut plurima permittere valet longanimis Deus etc.

§ 92. Disciplin und Bussbücher.

Als zweite Quelle zur Erkenntniss der sittlichen Verhältnisse dient die Disciplin, weil sie durch das Bedürfniss hervorgerufen, sich auch stets an das thatsächlich Gegebene anschliessen musste. Neben der weltlichen nahm die geistliche und bischöfliche Gerichtsbarkeit ihren ungehinderten Fortgang, trat sogar an die Stelle der ersteren mit der Aussicht auf einen gründlicheren Erfolg. Die bischöflichen Sendgerichte, zuerst in Spanien aufgekommen, durch Karl den Grossen gefördert, gelangten im fränkischen und deutschen Reich zu einer nur wenig beschränkten Selbständigkeit; in ihnen übernahm die Kirche selber die Pflichten der Sittenzucht durch regelmässiges Vorgehen ihrer Vertreter innerhalb der Gemeinden. Ihr Strafrecht erstreckte sich anfänglich auf die offenkundigen Vergehungen sowie auf gröbliche Verstösse gegen die kirchliche Ordnung, späterhin konnten sie noch weiter greifen. Als Sünde gedacht,

unterlag jedes schwere Unrecht, besonders das verbrecherische dem Forum der Sendgerichte, vor diesem aber gab es keine Strafe als die der Züchtigung oder der Vorenthaltung leiblicher oder geistlicher Güter, zuweilen durch Ausschliessung und Anathem, ihr Zweck war Besserung; unter Umständen konnten Körperstrafen und Schläge an die Stelle treten. Dagegen machte die Art der Uebertretung einen Unterschied. Was öffentlich begangen war, sollte auch ebenso, also vor dem Bischof gesühnt werden, geheime Sünden hatte der einfache Priester privatim abzuurtheilen, damit unnöthiges Aufsehen gemieden werde. Eine andere Frage knüpfte sich an das Verhältniss des religiösen zu dem kirchlichen Moment in der Busse. Wenn Einige sagten, dass Jeder zunächst Gott selbst seine Missethat bekennen müsse, denn Gott werde, wessen wir selbst aufrichtig gedenken, desto lieber vergessen und umgekehrt, und wenn Andere dagegen auf die priesterliche Sühne das grösste Gewicht legten: so liess sich Eins nicht ohne das Andere durchführen; die gewöhnliche Meinung forderte Beides, das Erstere weil es Vergebung, das Andere weil es Heilung und Reinigung schaffe. Es lag jedoch im Gange der Entwicklung, den unsichtbaren Factor hinter dem sichtbaren und handgreiflichen nach und nach zurücktreten zu lassen; dadurch wurde die Busshandlung kirchlicher, ohne darum die göttliche Verzeihung schlechthin zu verbürgen. Allein auch die kirchliche Sühne reichte nicht immer aus, um das schwere Gewissen der Betroffenen zu befriedigen; schon jetzt wurden viele Einzelne durch Geisselungen, Wallfahrten u. a. Pönitenzen ihre eigenen Züchtiger.

In den Geist dieses Strafverfahrens werden wir durch die Bussbücher, Libri poenitentiales, eingeführt, welche von Britannien und Irland aus seit dem 7. und 8. Jahrhundert auch in fränkischen und deutschen Landen grosse Verbreitung gefunden haben; unter den Namen des Theodor von Canterbury, des Beda, Egbert und Cummean überliefert, bilden sie mit dem Poenitentiale Romanum, dem Bussbuch Halitgar's und zahlreichen andern Sammlungen eine stoffhaltige und für den Culturhistoriker höchst lehrreiche Literaturgruppe. Mit einem gemein-

schaftlichen Stamm verbinden sich zahlreiche Varietäten, der Standpunkt ist milder, der Inhalt viel weitschichtiger als der der alten Kanones, welche für ein verwickelteres und weltlicher gewordenes Gesellschaftsleben unmöglich ausreichen konnten. Die unverrückbare Grundlage bildet der Dekalog.

Doch scheint nöthig, eine Anzahl dieser Verordnungen namhaft zu machen. Voran stehen Strafsätze gegen Völlerei und Trunkenheit mit ihren natürlichen Folgen; wenn diese mit einer Fastenbusse von 3 bis 40 Tagen belegt werden: so geschieht es unter billiger Berücksichtigung der Gelegenheit und der Persönlichkeit des Schuldigen sowie der mildernden Umstände. Eine erlaubte Festlichkeit, eine schwache Constitution sprechen zu seinen Gunsten, wer aber den Andern muthwillig trunken macht, tödtet dessen Seele. Dass für Kleriker und Mönche eine strengere Taxe gilt, kann nicht überraschen, auch in einigen folgenden Kapiteln wiederholt sich diese Abstufung. Die geschlechtlichen Sünden, fornicatio nebst allen denkbaren Ausschweifungen, nöthigen zu einer fürchterlichen Zergliederung von Obscönitäten; hier wachsen die Tage der Pönitenz zu Jahren, und in dem extremsten Falle soll sich die Büssung bis zum Lebensende erstrecken. Die Tödtung (homicidium) kann mit vierzig Tagen aber auch mit zehn Jahren bestraft werden, je nachdem Vergeltung, Blutrache, Streit, Jähzorn oder Kriegsstand als Beweggrund oder Anlass nachgewiesen sind; einen Geistlichen zu tödten hat beinahe doppelt so viel auf sich als einen einfachen Laien, und sehr milde lauten die Strafsätze auf Kindesmord und Aussetzung. Wer aber dem Nicänischen Concil (Socr. H. e. I, 9. Sozom. I, 21) zum Trotz das Osterfest mit den Juden am 14. Monatstage begeht, soll gänzlich von der Kirche getrennt werden, wenn er nicht vor seinem Ende noch Busse thut, — wie viel unverzeihlicher also diese Unthat als der Mord!! Dem Meineidigen werden gleichfalls Jahre der Büssung auferlegt, doch soll es einen Unterschied machen, ob Jemand vor einem geweihten Kreuz (in manu episcopi vel presbyteri aut diaconi seu in cruce consecrata, Theodori Poenit. cp. VI, § 4) oder vor einem ungeweihten den Lügenschwur ablegt, auf den ersteren Fall fol-

gen drei Jahre der Pönitenz, auf den zweiten nur eines. Was wir über Ehe und Scheidung lesen, beweist zwar einen ernsten Sinn für die Würde des Ehestandes, zugleich aber auch, dass die Geschlechter noch keineswegs rechtlich einander gleichgestellt waren. Eine neue Reihe von Satzungen betrifft die Sauberkeit oder Zuträglichkeit gewisser Handlungen. Unreines, Ersticktes, von Thieren Angefressenes zu essen, ist strafbar, ebenso von einer Flüssigkeit zu geniessen, in welcher eine Maus verendet ist; ein todtgefundener Hirsch darf nicht gegessen werden, wohl aber ein Fisch, weil er anderer Natur ist. Ein Schwein, das Leichname angebissen, wird erst nach Jahresfrist geniessbar; Bienen, die einen Menschen getödtet, sind wieder zu tödten, den Honig darf man essen. Wieder Anderes bezieht sich auf das Verhalten zu Sklaven und Sklavinnen, die Sonntagsheiligung, auf dämonische Versuchungen und heidnische Gebräuche. Wer aus Verzweiflung oder Furcht einen Selbstmord begangen, sei dem Gerichte Gottes überlassen, zu beten für ihn wagen wir nicht; wer es aus freiem Willen gethan, dem mögen Gebete, aber nicht Messen gewidmet werden, er müsste sich denn im Zustande des Irrsinns oder der plötzlichen Versuchung befunden haben, in welchem Falle auch die Messe von Einigen gestattet wird. Wer den Dämonen opfert, soll ein bis zehn Jahre büssen, fünf Jahre aber wer an Stellen, wo ein Mensch gestorben ist, das Gras verbrennt, um die Gesundheit der Lebenden und des Hauses zu erhalten, und ebenso lange die Frau, die zum Zwecke der Heilung ein fieberkrankes Kind auf das Dach oder in den Ofen gesetzt. Aehnlichen Pönitenzen unterliegen Traumdeutungen, Beschwörungen, Wettermachen und heidnische Tänze, ebenso der Genuss einer geopferten Speise, obgleich gerade diese Handlung sorgfältig nach dem jedesmaligen Grade ihrer Verschuldung beurtheilt werden muss. Thörigte Gelübde sollen gebrochen werden. Wir übergehen noch vielerlei Anderes, was auf die Strafsätze keinen unmittelbaren Bezug nimmt.

Es würde nicht schwer sein, diese Materialien für Sittenbilder zu benutzen; sie machen das Rechtsurtheil der Kirche erkennbar, wie es einem Heer von Gebrechen und Ausartungen

fest entgegentrat, ohne jedoch den mildernden Einfluss volksthümlicher Neigungen zu verleugnen.

Ueber die doppelte Beziehung der Busse auf Gott und den Priester vgl. die Belegstellen bei Gieseler, II, 1, 166. Theodulph. Episc. Aurel. capitulare ann. 797 c. 30. Confessio, quam sacerdotibus facimus, hoc nobis adminiculum affert, quia accepto ab eis salutari consilio saluberrimis poenitentiae observationibus sive mutuis orationibus peccatorum maculas diluimus. Confessio vero, quam soli Deo facimus, in hoc juvat, quia quanto nos memores sumus peccatorum nostrorum, tanto horum Deus obliviscitur, et e contrario etc. — Conc. Cabilon. ann. 813 can. 33. Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt, peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam.

An das Hauptwerk: Die Bussordnungen der abendländischen Kirche herausgeg. von Dr. Wasserschleben, Halle 1851, haben sich andere Untersuchungen angeschlossen, z. B. Wilda, Allgem. Monatschrift für Wissenschaft und Literatur, 1853, Febr. E. Friedberg, Aus den deutschen Bussbüchern, ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte, Halle 1868, vgl. auch K. Hildebrand, Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, Würzb. 1851. Im Obigen ist hauptsächlich das Poenitentiale Theodori nach dem Text von Wasserschleben a. a. O. S. 182 ff., s. auch Hildebrand in der Beilage, zum Grunde gelegt worden; Vollständigkeit war schon darum unzulässig, weil sich die geschlechtlichen Excesse durch ihre Unnatur der Mittheilung entziehen. Was sofort in die Augen fällt, ist die Ungleichartigkeit der Bestandtheile; eigentliche Verbrechen, Sünden im engeren Sinne, Verstösse gegen die sittliche Ordnung, Verletzungen der Schicklichkeit, Missbräuche oder Gefährdung der Gesundheit werden zwar unterschieden und einigermaassen gruppirt, befinden sich aber doch wieder unter Einer Decke, weil Alles aus der Busse sein gemeinsames Heilmittel bezieht. Mit dem poenitere sind in der Regel die Grade des Fastens, aber auch Trennung vom Cultus oder Ausschliessung aus der Kirche gemeint. In seltenen Fällen wird ein Vergehen dem königlichen Gericht überwiesen: qui autem episcopum vel presbyterum occiderit, regis judicium est de eo, vgl. Hildebrand, S. 91; dagegen verbanden sich mit der Excommunication bereits bürgerliche Nachtheile. Nach unseren Begriffen würde von dem Aufgezählten Einiges dem Criminalrichter, Anderes dem Sitten- und Gesundheitspfleger, Einiges der Obrigkeit, wieder Anderes dem Kirchenregiment zufallen; damals aber gab es nur diese Eine Anstalt, welche von ihrem höheren und allgemein anerkannten Standpunkte aus mit der moralischen Verantwortung auch ein

Straf- und Correctionsrecht von weiter Ausdehnung übernahm. Der ganze Umfang der göttlichen Normen lag in derselben Hand, ein einziges Tribunal forderte Gehorsam nach allen Seiten und strafte die Uebertreter, und zwar nach strenger Abstufung ihrer Vergehungen, aber ohne Wahrung der Grenzlinie, welche das rechtlich Strafbare von dem nur moralisch Verwerflichen absondert; dieser Unterschied konnte sich daher nur indirect fühlbar machen. Auch hier ist es zuerst der Richter, den wir sprechen hören, denn es sollen die Handlungen als solche beurtheilt werden, und von den schlechten Gedanken wird gesagt, dass sie, weil noch nicht zur That geworden, ohne Weiteres Nachsicht haben, Theodor. Poenit. I, cp. 7, § 4: Malarum cogitationum indulgentia est, si opere non impleantur vel consensu. Indem aber das Bussbuch den Antheil des Willens stets in Anschlag bringt und die Beschaffenheit des Thäters zu sorgfältiger Erwägung empfiehlt, und indem es durch Abstellung von Unzuträglichkeiten und Einwirkung auf das Gefühl des Schicklichen die Sittenbildung zu leiten unternimmt, stellt es sich zugleich eine pädagogische Aufgabe, der Richter wird zum Erzieher, und gerade dies war das glücklichste Feld der kirchlichen Disciplin. Rechtssinn, ernste Rücksichtnahme auf die Beweggründe und Anlässe strafbarer Handlungen und sicheres Verständniss des Geziemenden machen diese Bussbücher höchst achtungswert; verringert wird ihr innerer Werth durch Abhängigkeit von Zeitvorstellungen, zumal durch die Verdoppelung des sittlichen Maassstabes in seiner Anwendung auf Laien und Kleriker und durch eine übermässige Scheu vor jeder scheinbaren Verunehrung des Kirchlichen. In Theodori Poenit. II, 1, § 3 wird gesagt: Ligna ecclesiae non debent ad aliud opus jungi nisi ad ecclesiam aliam vel igni comburenda vel ad profectum in monasterio fratribus, vel coquere cum eis panes licet, et talia in laicata opera non debent procedere. Soweit erstreckte sich die Scheidung des Geistlichen und Weltlichen, selbst das für einen Kirchenbau verwendete Holz soll nicht durch profane Zwecke entweiht werden. In einer Kirche, heisst es weiter, wo Ungläubige begraben liegen, darf man keinen Altar weihen, ist sie überhaupt zur Consecration geeignet: so muss man sie abbrechen und nach Abwaschung der Hölzer anderwärts wieder aufrichten. Dazu kommt ferner, dass schon im siebenten Jahrhundert ein Verfahren üblich wurde, nach welchem die Fasten auch mit Geld abgekauft werden konnten. Der Büsser soll also, was das Evangelium leicht nimmt, die Trennung vom Gelde, gleichsam als Naturmensch wie eine Strafe empfinden. In der Bussordnung des Pseudo-Beda bei Wasserschl. S. 276 wird ein solches pretium redemtionis aus- drücklich aufgestellt, ein Fasten von sieben Wochen wird je nach Ver- mögensumständen auf die Summe von 20, 10 oder 2 Solidi veran-

schlagt, — in der That ein seltsamer, aber für die Zukunft höchst verhängnissvoller Stoffwechsel der Pönitenz, denn nachdem man dem Fasten so oft nachgerühmt hatte, dass es das Gemüth zur Frömmigkeit stimme, stand es doch sehr dahin, ob diese Eigenschaft auch auf das Geldopfer übergehen werde. Allerdings hat auch Karl der Grosse nach altgermanischer Einrichtung die Geldstrafe angeordnet, sogar für schwere Vergehungen, und vor dem weltlichen Forum wäre sie unanstössig gewesen; in diesem Zusammenhange aber erhielt sie einen moralischen Nebensinn, das Geld kam indirect zu Ehren, denn sonst hätte nicht die Geldbusse als Ersatzmittel für andere Beschwerden freigegeben werden dürfen. Anderwärts taucht der Gedanke auf, dass die Büssung eines Lebenden dem Abgeschiedenen zu Gute kommen werde, welche Ansicht aber nicht unterstützt wird; wer für einen Gestorbenen fastet, heisst es im Poenit. Theod. II, 14, § 2, der nutzt sich selbst, von jenem Anderen weiss Gott allein. Nebenbei sei hinzugefügt, dass eben diese Sammlung Theodor's durch Vergleichung der älteren griechischen mit den abendländischen Observanzen noch eine besondere kirchenhistorische Merkwürdigkeit enthält. Ueber die Bussbücher des Halitgar und Rhabanus Maurus s. K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, Paderb. 1876, S. 236ff. de Wette, Christl. Sittenlehre, II, 2, S. 14ff.

§ 93. Die Ausübung der Busse.

Die grosse Zahl dieser Bussbücher, die theilweise ungewisser Herkunft auch in Gegenden gebraucht wurden, für deren Verhältnisse sie nicht berechnet waren, erzeugte Verwirrung, daher suchten die Rechtpfleger des IX. Jahrhunderts wieder zu der Auctorität der alten Kanones und Decretalen zurückzulenken. Es kam darauf an, eine concordia discordantium herzustellen; auch das persönliche Urtheil des Richters konnte über manche Abweichungen hinweghelfen, denn die Ansicht blieb stehen, dass sich mit strengen Grundsätzen eine mildernde Berücksichtigung des Individuellen und Casuellen verbinden müsse.

Wir kehren nochmals zu den Sendgerichten zurück. Durch das Hauptwerk des Abts Regino von Prüm: De causis synodalibus, um 906 abgefasst, sind wir in den Stand gesetzt, uns die Busspraxis wenigstens nach der Seite ihrer öffentlichen Handhabung zu veranschaulichen. Auch dies ist wie die früheren ein Sammelwerk, enthält aber in seiner juristischen Trockenheit

höchst nachdrucksvolle Stellen. Der erste Theil umfasst eine Kirchenordnung nebst langer Reihe von gottesdienstlichen und geschäftlichen Verhaltungsregeln für Bischöfe und Presbyteren. Fern von sinnlicher Lustbarkeit und weltlichen Vergnügungen, frei von unziemlichen Berührungen mit dem weiblichen Geschlecht, — denn nur mit Mutter und Schwester dürfen sie verkehren, — gewaffnet gegen Anwandlungen der Unfriedfertigkeit und Schmähsucht, der Gewinnsucht und Aufwiegelei, ganz hingegeben an die eigene Pflicht, statt in ein fremdes Gebiet einzugreifen, bereit ausser dem Verbotenen selbst Erlaubtes zu meiden, karg gegen sich selbst, nur bedacht dem Anderen zu helfen, — mit diesem Gewande des Betragens angethan werden die Bischöfe zu Beschützern der „kirchlichen Ehre“, zu Verwaltern des Sittengesetzes und Hütern der Gewissen. Der Verfasser belegt seine Vorschriften mit Aussprüchen der älteren Synoden, Decretalbriefe und Väter, und zuweilen lässt er die ganze Literatur bis zu den apostolischen Constitutionen mitreden. Aber mit der blossen Darstellung geistlicher Würde ist es nicht gethan, das Licht muss sich dem Schatten zubewegen, die kirchliche Tugend züchtigend und aufrichtend in die Mitte der Sünder eindringen; — dies war der Zweck der bischöflichen Visitationsreisen zu den einzelnen Gemeinden, welche durch vorangeschickte Archipresbyteren und Archidiakonen vorbereitet und zu pflichtmässigem Erscheinen angehalten wurden. Der Empfang der kirchlichen Behörde glich einer Festlichkeit. Geschworene dienten dem Bischof als Gehülfen bei der Voruntersuchung. Nach Augustin wird die Busse erst wahrhaft durch Hass gegen die Sünde und Liebe Gottes, folglich muss der Büssende zunächst als bitter empfinden, was ihm bisher angenehm dünkte, und der Anblick des Priesters verstärkt das Schmerzgefühl. „Bruder, nimm keinen Anstand, deine Sünden zu bekennen, denn auch ich bin ein sündiger Mensch, und vielleicht habe ich Schlimmeres begangen als du, — was wir zwanglos gethan, lasset uns freiwillig eingestehen.“ So redet der Bischof nach vorangegangenem Gebet den Einzelnen an, ehe er ihm dann zahlreiche specielle Gewissensfragen, sämmtlich moralischer, nicht dogmatischer Art, alle mit Angabe des Grades

der Strafbarkeit jedes Fehltritts vorlegt. — Im zweiten Theile des Werks wird der Leser mit dem weiteren Verlauf der Verhandlungen noch genauer bekannt gemacht. Der Bischof wendet sich an die Geschworenen mit der Ermahnung, nichts ihnen Bekanntes zurückzuhalten, damit sie nicht durch fremde Schuld sich selber Verdammniss bereiten mögen. „Befindet sich in dieser Parochie Jemand, welcher einen Menschen sei es aus freiem Entschluss oder aus Begierde und Raublust, zufällig, unfreiwillig und gezwungen oder um die Eltern zu rächen (quod faidam dicimus), oder im Kriege oder auf Befehl seines Herrn, oder der endlich den eigenen Knecht umgebracht hat?“ An diese Frage schliessen sich andere, gleichfalls die Tödtung betreffende, dann folgen die Kategorieen des Adulteriums und der Fornication, des Diebstahls und Kirchenraubs, des Meineids und falschen Zeugnisses, der Zauberei und des Aberglaubens. Im Ganzen ergeben sich nicht weniger als 89 Fragen, so viele Fälle waren vorausbedacht, auf so viele Möglichkeiten das Verhör eingerichtet. Die demnächst aufgezählten und sorgfältig unterschiedenen Strafsätze entsprechen ungefähr denen, die wir bereits aus den Beichtbüchern kennen, nur Eid und Gottesurtheil vermögen den Angeschuldigten zu befreien. Die Ueberwiesenen aber oder die sich durch Schweigen haben entziehen wollen, verfallen der Excommunication, welche ihnen in einer strengen Allocution angekündigt wird.

Man veranschauliche sich nun einen solchen Hergang! Nicht Alles, was uns jetzt urkundlich vorliegt, mag damals erfüllt und in das Leben übergegangen sein, der Eindruck aber, das dürfen wir annehmen, war dennoch ein ergreifender; denn was uns gegenwärtig widerstrebt, die gesetzliche Abstinenz und schroffe Scheidung des geistlichen Lebens vom Laienthum, war längst und mit allgemeiner Zustimmung in das kirchliche Gesammtleben eingedrungen. Unseres Erachtens bilden die Bussreisen der Bischöfe für jenes Zeitalter ein sehr wohlthätiges Institut, welches durch persönliche Eigenschaften der Handelnden noch mehr gehoben werden konnte, — freilich ebenfalls ein gesetzlich normirtes Richteramt, das aber dem Sünder mit ernster An-

sprache entgegenkam, statt ihn nur gebieterisch herbeizurufen. Das Evangelium ist unverloren, so lange es fortfährt, mitten in einer Welt der Unkeuschheit und der Verwilderung sein heiliges Werk der Demüthigung und Erhebung zu üben; denn die Schuldigen sollten durch den Gerichtsact nicht bloss gestraft werden, sondern die Absicht ging auch dahin, sie von der Zerrüttung ihres Wandels zu überzeugen und auf eine reinere Lebensführung hinzuleiten; und bis zu den Rinder- und Schweinehirten (bubulci et porcarii), die auf den Aeckern und in den Wäldern nach Art der Thiere lebten, gelangte der Ruf der Besserung. Nur Ein Umstand bleibt zurück, der, auch wenn wir übrigens die Voraussetzungen des kirchlichen Standpunkts unangefochten lassen, auf die sittlichen Wirkungen dieser Disciplin schwächend wirken musste, nämlich das schliesslich auch bei Regino aufgestellte pretium redemtionis oder die Umtauschung der Büssungen. Wer nicht fasten konnte, durfte auch mehr oder weniger Geld als Almosen spenden oder knieend Psalmen absingen, und es stand schon fest, wie viele Solidi oder Psalmen auf einen Tag oder Monat oder ein Jahr des Fastens zu rechnen seien. Nach Vermögen und Neigung konnte er sich also auch bequemer abfinden, — eine für bussfertige Stimmungen höchst gefährliche Wahlfreiheit.

Wir benutzen die neuste Ausgabe: Reginonis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis ed. Wasserschleben, Lips. 1840. Wollte man den Inhalt erschöpfen: so würde es möglich sein, nicht nur die Geschäfte des Kirchendienstes, sondern auch den gesammten Zustand der Sitten und Unsitten aus dieser einen Quelle herauszulesen, so vollständig ist der Einblick, welchen sie uns in die Angelegenheiten der Ehe und des geschlechtlichen Verkehrs, des Sklaventhums, der Elternpflicht, des Geldbesitzes, der Unterthanspflichten und anderer Dinge bis auf Speise und Kleidung gewährt. Wessen man sich jedoch selbst zu den Bischöfen und Klerikern zu versehen hatte, erhellt schon aus I, 5: Ne episcopi propter suam quietem negligant plebem sibi commissam, mehr noch aus den zahlreichen Sätzen De incontinentia clericorum, I, 85—100, De ebriosis clericis, 135—50, De his qui eucharistiam vomunt, I, 151, De clericis inter epulas cantantibus, De clericis maledicis — jurantibus — detractoribus — lascivis et superbis — seditiosis, De clericis in mutuam caedem prorumpentibus, I, 152—170, —

Ne canes ad venandum habeant, — Ne tabernas ingrediantur etc. 178. 79. Wie gross war also der Abstand zwischen dem Beruf der Geistlichen und dem, wovon sie erst durch scharfe Verordnungen abgeschreckt werden mussten! Auch übrigens bilden die Sünden eine lange Skala, welche vom Vatermord und von der Unthat der Castration bis zu dem Wahne dessen reicht, der Pflanzen sucht mit Beihülfe von Zaubersprüchen. Keinem, der sie begehrt, wird die Versöhnung verweigert. — Das Bussformular I, 300 p. 141 beginnt mit dem Bekenntniss der Trinität, dann folgen die Worte: Frater, noli erubescere peccata tua confiteri, nam et ego peccator sum et fortassis pejora, quam tu feceris, habeo facta. Fortassis, carissime, non omnia, quae gessisti, ad memoriam veniunt. Ego te interrogabo. Der zweite Theil liefert die Specialfragen zuweilen mit ausführlicher Vorschrift der Bussleistungen; II, p. 208 folgt die Berechnung des pretium redemtionis p. 398. — Erwähnung verdient noch die neuerlich von Wasserschleben herausgegebene Irische Kanonensammlung, Giessen 1874; sie ist älteren Ursprungs und unterscheidet sich durch manche eigenthümliche Ansichten, z. B. über Ehe und Cölibat.

Kapitel II.

Die Fortsetzer der Ethik.

§ 94. Alcuin's Entwurf.

Während das Leben den schwersten Anfechtungen unterlag, sollte die kirchliche Wissenschaft nicht ruhen bleiben, alle Disciplinen, die exegetische, historische, biographische, liturgische und praktische wurden im Zeitalter Karl's des Grossen aufgenommen und bereichert, am Wenigsten die Systembildung. Der Standpunkt dieser Literatur ist unselbständig, die Form anfängerisch und naiv, aber Frische und Innigkeit der Gesinnung verjüngen das Studium.

Die Ethik als die Lehre von der Ordnung des Lebens und als der dritte Theil der Erkenntnisstheorie neben Logik und Physik fand damals nur zwei namhafte Bearbeiter. Auf wenigen Blättern und nach Anleitung Augustin's will Alcuin mit dem

psychologischen Problem auch das ethische erläutern, eines findet im andern seine Lösung. Das Wesen der Seele wird aus ihrer Abstammung erkannt, sie hat ihr Urbild in Gott, von ihm also auch ihr Herrscherrecht über das Fleisch empfangen. Zwar unterscheiden die Philosophen drei Bestandtheile, ein Begehrliches, Denkendes und Erregbares (concupiscibile, rationale, irascibile) in ihr; da aber das erste und dritte Stück auch den Thieren gemeinsam ist: so kann sie nur in dem rationalen Mittelpunkt ihr eigenes Selbst besitzen. Der Mensch kann sich weder des Verlangens noch des Zornes entschlagen, aber er hat beide zu beherrschen. Dies ist die nächste Bestimmung der vier Tugenden, welche von der Vernunftseele aus entwickelt, durch die Gottesliebe verbunden und vervollkommnet werden, — vier Kräfte also, von einem Diadem der Liebe geschmückt. Denn was könnte wohl die wahre sittliche Klugheit bezwecken als Verständniss des letzten Gegenstandes unserer Liebe, was die Gerechtigkeit bedeuten als Anerkennung dessen, der sein eigenes Gute dem Menschen geliehen, was Tapferkeit als liebevolle Ertragung des Missgeschicks, was endlich Maasshaltung als das Bestreben, sich unversehrt vor Gott darzustellen! In der Richtung auf das höchste Gut sind alle Tugenden wie untereinander, so auch mit dem Wesen der Seele geeinigt, allein dieser Harmonie droht eine Störung doppelter Art. Wenn Zorn und Begierde die Oberhand gewinnen, fällt die Herrschaft über die Sinnenmächte dahin, und wenn andrerseits die Seele nur sich selber gehören will, tritt sie aus ihrer ebenbildlichen Stellung heraus. Somit schwebt der Seelenmensch von Rechtswegen in einer Höhe, welche ihn mit dem Schöpfer verbindet und von den leiblichen Dingen unabhängig macht; das ist sein Geistesadel, von dem er freilich durch sündhafte Willkür herabgesunken ist, aber die Erlösung lässt ihn wieder emporkommen. Vier Gestaltungen der Liebe bedingen und bezeichnen das normale Gleichgewicht, die eine weist aufwärts zu Gott, die zweite reicht in die Breite und bestimmt das Bruderverhältniss, die dritte bezieht sich als Selbstliebe auf das sittliche Subject zurück, die vierte auf die untergeordnete Creatur; da aber die beiden letzte-

ren in jenen ersteren schon mitenthalten sind: so brauchten sie nicht ausdrücklich von der Schrift vorgezeichnet zu werden. — Eine Schlussbetrachtung knüpft ebenfalls an Augustin. Erkennen, Wollen, Erinnern sind Thätigkeiten der Seele, zugleich ein Abbild der Trinität, und mit welcher wunderbaren Schnelligkeit erfolgt ihre Bewegung! Nahe daran, die endlichen Schranken zu überbieten, ziehen sie einen Antheil am Ewigen und Seligen in sich hinein. Auch diesen Vollgenuss der Gottverwandtschaft hat die Sünde verkürzt, aber den Stempel seiner Bestimmung vermochte sie dem Menschen nicht zu rauben. Schönheit der Seele ist Tugend, Hässlichkeit ist Laster; wie der Leib in der Seele lebendig wird: so die Seele in Gott.

Für ein weibliches Gemüth, — denn einer Jungfrau Eulalia ist der Aufsatz De animae ratione zugeeignet, — mag es ansprechend gewesen sein, das Geheimniss des sittlichen Seelenlebens völlig in dieses Liebesnetz eingeflochten zu sehen. Alcuin ist ganz von seinem idealistischen Selbst- und Gottesgefühl durchdrungen, an die Welt und Natur denkt er nicht; er tritt der Wirklichkeit näher in einer andern Schrift „Von den Tugenden und Lastern“, die er einem unter weltlichen Geschäften Ruhe Suchenden widmet. Es ist ein kurzer Wegweiser, welcher den Leser von der Weisheit des Psalmisten aus: „Wende dich ab vom Bösen und thue das Gute“ (Ps. 33, 15), zum Glauben hinleiten, zur Barmherzigkeit, Geduld, Demuth, Busse verpflichten, auf Gefahren und Schwierigkeiten aufmerksam machen soll. Alle Sünde vertheilt sich unter acht Laster, alle Tugend unter vier Formen der sittlichen Fertigkeit, die Definitionen lauten ähnlich wie früher; die erste Tugend bezweckt Einsicht, die zweite Würdigung göttlicher und menschlicher Dinge, die dritte wirkt als ertragende, ausdauernde und siegreiche Kraft, der vierten fällt die ganze Lebensführung zu, soweit sie auf einen modus vivendi, auf Ausgleichung und Vermeidung des Uebermaasses hinausläuft.

Diese Darlegung erklärt sich meist aus älteren Gedanken, wohlthuend ist die Lauterkeit der Empfindung. Der Leser erinnert sich aber, dass die Zählung der Laster wesentlich aus der Mönchsmoral entsprungen, die vier Stammtugenden aber

aus antiken Vorbegriffen hergeleitet waren. Beide Namenreihen waren also ungleicher Herkunft, unser Schriftsteller aber, um die Tradition fortzuleiten, lässt sie einfach neben einander stehen und begnügt sich mit einer allgemeinen Wechselbeziehung, zu einer Erklärung des Zusammengehörigen oder Gegensätzlichen gelangt er nicht.

Alcuini De animae ratione liber ad Eulaliam virginem, Opp. 1777, II, p. 146—51. (Auch in Monumenta Alcuiniana p. 243, ed. Wattenbach et Dümmler.) Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax, secundum benignitatem creatoris libero arbitrio nobilitatus, sua voluntate vitiatus, Dei gratia liberatus, ad regendum carnis motus creatus, invisibilis, incorporalis, sine colore, circumscriptus, in singulis suae carnis membris totus. — — Atque secundum officium operis sui variis nuncupatur nominibus: anima est dum vivificat, dum contemplatur spiritus est, dum sentit sensus est, dum sapit animus est, dum intelligit mens est, dum discernit ratio est, dum consentit voluntas est, dum recordatur memoria est. — Hoc itaque absque dubitatione sciendum est, quod animae pulchritudo virtus est et ejus deformitas vitium. — Ejusd. De virtutibus et vitiis liber ibid. p. 128sqq., woselbst p. 144 die Cardinaltugenden so definirt werden: Prudentia est rerum divinarum humanarumque, prout homini datum est, scientia, in qua intelligendum est, quid cavendum sit homini vel quid faciendum. — Justitia est animi nobilitas unicuique rei propriam tribuens dignitatem. — Fortitudo est magna animi patientia et longanimitas et perseverantia in bonis operibus et victoria contra omnium vitiorum genera. Temperantia est totius vitae modus etc. Vgl. K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, Paderb. 1876, S. 30 ff.

§ 95. Lehre des Hrabanus Maurus.

Als bedeutendsten Moralisten des Jahrhunderts bezeichnen wir Hrabanus Maurus († 856), den Abt von Fulda, hochverdient um Literatur und Wissenschaft, Schule und Klosterbildung, Mittelpunkt eines bedeutenden Kreises, auch als Charakter achtungswerth, wenn man von den Härten in seinem Betragen gegen den Mönch Gottschalk absieht. Mönche sollten von nun an die Universalisten sein, die aus der Enge in die Weite blickten. Wie er in seinem Werke vom Universum

die Gebiete des Wissens in weitem Umfange zusammenzufassen suchte: so hat er andrerseits in einer Reihe von disciplinarischen, asketischen und ethischen Abhandlungen seine praktische Befähigung dargethan; das mönchische Princip hat seine Denkweise und Wirksamkeit zwar durchweg gestaltet und gefärbt, aber ohne seinen Gesichtskreis einzudämmen. Soll das Gute auf dem Wege des frommen Nachdenkens in uns Wohnung machen, oder erwächst es erst unter den Anstrengungen des Gehorsams und der Pflicht? Diese Frage ist auch ihm nahe getreten. Er vergleicht das active mit dem contemplativen Leben und rühmt das letztere, weil es die Möglichkeit offen lässt, durch Mittel der Betrachtung und ohne weltliche Geschäftigkeit zur Heiligung zu gelangen. Das Evangelium fordert Gottesanschauung und Herzensreinheit, beide müssen für und mit einander sein; die Reinen sind zugleich die Erkennenden, Gottesliebe und sittliche Treue decken und fordern sich; indem der Denker sie so beschreibt, den Ausbau des Gemüths, die lautere Nahrung des Geistes und selbst die Bildung des Willens als deren Ertrag und Frucht hinstellt, verweilt er durchaus innerhalb der Werkstätte sittlicher und religiöser Innerlichkeit. Allein als Ausleger der Benedictinerregel und Leiter des klerikalischen Unterrichts (institutio clericorum) konnte er dabei nicht stehen bleiben. Der Gedanke einer unsichtbaren Selbsterzeugung frommer Sittlichkeit aus dem Schoosse des Selbst- und Gottesbewusstseins zog ihn an, aber mehr noch beherrschte ihn der andere, nach welchem der christliche Charakter erst unter Einfluss der Disciplin und des asketischen Verkehrs mühsam angeeignet werden muss. Daher sein Dringen auf Gebrauch und Bethätigung der Kräfte. Was nutzen, ruft er, alle Schätze des Wissens ohne Anwendung in Wort und That! Erst in der Uebung wird die Weisheit lebendig, auch die Tugend fällt ganz in den Bereich des activen Lebens. Wir bemerken also bei ihm einen doppelten Ansatz sittlicher Erwägungen. Das Gute will in religiöser Unmittelbarkeit des Gemüths empfangen sein, aber es soll auch erarbeitet und errungen werden; im ersteren Falle ist es Producent, im anderen Product einer ihm entsprechenden Thätigkeit. Beide

Gedanken lassen sich auch fernerhin neben einander nachweisen, aber die letztere pädagogische und asketische Ansicht hat bei Weitem den grösseren Einfluss auf die Sittenbildung geübt.

Die Tugend, — es beliebt dem Hrabanus, virtus von vis abzuleiten, — hat ihren Namen von der Kraft, durch ihre eigene active Stärke will sie Alles um sich her reinigen und befestigen, aber auch ihren Gegensatz überwinden; so entsteht das wohlbekannte und schon von Augustin erläuterte Thema vom christlichen Lebenskampf (agon christianus). Die Disciplin ist die Lehrmeisterin der Tugend, das Laster bedroht sie, abermals werden wir in die düstere Gesellschaft der schweren Sünden (Röm. 1, 29, Gal. 5, 19) eingeführt. Sieben Stämme hatte einst Israel bei der Einnahme des gelobten Landes zu besiegen, und ihnen entsprechen die sieben oder, wenn auch Aegypten als feindseliges Territorium hinzugenommen wird, — die acht Untugenden, als Hochmuth, eiteler Ruhm, Neid, Zorn, Traurigkeit oder Missmuth, Geiz, Völlerei und Schwelgerei. Nunmehr werden diese dämonischen Individuen nach Herkunft und Natur untersucht; einige sind geistiger, andere fleischlicher Art, jedes verlangt, jedes bedarf eines dessen besondere Behandlung bestimmenden negativen oder positiven Heilmittels. Man glaubt sich eingeführt in ein Laboratorium mit Fächern und Recepten, und doch wollte Hrabanus mit diesen Anweisungen keineswegs einem kleinlichen Pharisäismus huldigen, sonst wäre er nicht so oft von seinem Detail auf die allgemeineren Motive zurückgegangen; aber die disciplinarische Methode drängte zu der Annahme einer vollständigen Lehrbarkeit der Tugend, und je besser man seine Kunst gelernt hat, desto glücklicher wird sie geübt.

Dabei bleiben die Cardinaltugenden an ihrem Ort, von ihnen aus soll der Krieg mit den Lastern geführt werden; Hrabanus sanctionirt sie mit ausdrücklicher Berufung auf die alte Philosophie, welche in der christlichen Tradition Bestätigung gefunden. Sie sind die Quellen jeder anderen Tüchtigkeit, die Fundamente unserer sittlichen Behausung, nimm sie hinweg, und das Gebäude bricht zusammen. Die Vierzahl selber trägt das Sacrament der Vollkommenheit an sich, daher hat sie sich

bezeugt in den vier Himmelsgegenden und Elementen, in den Buchstaben des Namens Adam, den Flüssen des Paradieses wie in den Affectionen der Seele. Und was könnte es auch Höheres geben als klug, gerecht, tapfer und mässig zu handeln? Darin ist Alles enthalten, auch muss nothwendig die weitsichtige sittliche Intelligenz vorangehen, weil ohne vorschauenden und unterscheidenden Blick keine Thätigkeit möglich ist; dann erst folgen die anderen Tugenden, jede mit ihrem Gebiet, alle sich gegenseitig unterstützend, keine entbehrlich. — Es wird sich ergeben, in welcher Weise Hrabanus mit dieser Ausführung dem scholastischen Lehrstück vorgearbeitet hat.

Hrabani Mauri Opp. Colon. 1626, der sechste und letzte Band dieser Ausgabe umfasst die moralischen und disciplinarischen Schriften. Man vergl. folgende Stellen: De instit. Cler. III, cp. 27 De acquisitione et exercitio virtutum, cp. 28 quae virtutum species contrariae sint singulis speciebus vitiorum. De agone christiano p. 73. 81. Eo qui prudenter juste fortiter agit, nescio quid possit esse perfectius. De puritate cordis p. 92. De actuali et contemplativa vita p. 128—30, woselbst die Reihe der acht schweren Sünden in anderer Folge als bei Alcuin aufgezählt wird: superbia, inanis gloria, invidia, ira, tristitia (accidia), avaritia, gastrimargia, luxuria. De anima cp. 6, p. 17 s. Virtus est enim animi habitus, decus vitae, rationabilis dispositio morum, pietatis appetitus omnisque honor cultusque deitatis. De octo princip. vitiis p. 125, conf. p. 131. Principales quatuor esse virtutes, non solum philosophi sentiunt, sed etiam nostri consentiunt, quia quaternarium numerum perfectionis sacramentum paene nullus ignorat. Ueber die von Hrabanus benutzten Quellen s. Werner, Alcuin, S. 254 ff., woselbst bemerkt wird, dass von der Schrift De virtutibus et vitiis das erste und zweite Buch identisch ist mit Halitgari De poenitentia, lib. 1 et 2. S. auch Ebert, Gesch. der Literatur des Mittelalters, Bd. II.

§ 96. Schluss.

Die Bearbeitung der Sittenlehre ist in den genannten Schriften einen Schritt weiter gerückt; vergleichen wir aber diese theoretischen Grundlinien mit dem reichlichen Material der Bussbücher: so zeigt sich, dass die letzteren vollständiger als jene ausgestattet waren, die Praxis hatte sie gefördert. Das Richten beschäftigte

den Geist mehr als das Lehren, der empirische Mensch mehr als der ideale und ebenbildliche. Während für die Beobachtung der Sünden ein beträchtlicher Apparat angewachsen war, beschränkte sich die Tugendlehre, die nachher den Hauptkörper bilden sollte, noch auf einen Entwurf. Auch die psychologischen Herleitungen waren wie die religiöse Begründung erst in ungefährer Anlage gegeben. Es bedurfte also noch einer bedeutenden Anstrengung, wenn die Ethik zu einer gleichmässigen Ausbildung gelangen sollte.

Vierter Abschnitt.

Zweites Stadium des Mittelalters. Zwölftes und dreizehntes Jahrhundert.

Kapitel I.

Allgemeine Mächte.

§ 97. Uebersicht.

Auf das erste Zeitalter der Schwankung und des Nothstandes folgte ein zweites des Aufschwungs, welches alle intellectuellen, sittlichen, kirchlichen und religiösen Triebe, deren die Christenheit damals überhaupt fähig war, zur Entfaltung brachte. Diese Blüthezeit des Mittelalters begann damit, dass die abendländische Kirche, um über der Welt zu stehen, sich unter Leitung Gregor's VII. durch das Verbot der Laieninvestitur aus den Einflüssen des Staats und durch die gesetzlich durchgeführte Ehelosigkeit der Priester aus den socialen Naturbanden herauszuziehn wagte; sie endigte aber, als Bonifacius VIII. in trotziger Selbstüberhebung den kirchlichen Absolutismus ganz in einen päpstlichen zu verwandeln, das geistliche Schwert unbedingt über das weltliche zu erheben unternahm und dadurch den Widerstand der Staaten und indirect auch die Selbständigkeit der Kirche gegen sich herausforderte. In der Zwischenzeit zweier Jahrhunderte gelangen die grössten Siege; die aristokratische Anlage der

Verfassung wich gänzlich der monarchischen Centralisation: höchste kirchliche Vollmachten wurden dem Papstthum abgetreten, Fürsten und Völker durch Bann und Interdict in Schranken gehalten, das um die Kirche hochverdiente deutsche Kaiserthum zur Unterwerfung genöthigt, die ketzerischen Parteien gewaltsam niedergeworfen und vernichtet, grosse Heere um das Banner des Kreuzes versammelt zur Eroberung des gelobten Landes. Unter dem Namen des heiligen Officiums eröffnete die Inquisition durch Innocenz III. ihre neue fürchterliche Laufbahn. Die Hochstehenden empfanden nach Maassgabe ihres Betragens die päpstliche Zuchtruthe, während das Leben der Untergebenen durch das Netz der Sacramente völlig umschränkt wurde. Das Mönchthum schaarte sich nach und nach, wenn auch nicht ohne Ausnahme, um den päpstlichen Stuhl. Die Wissenschaft vereinigte die schönsten Kräfte, um alte und neue Lehren einem einzigen, Sichtbares und Unsichtbares, Endliches und Ewiges zusammenfassenden Gedankensystem einzuverleiben. Was als Glaube überliefert, als Wissen methodisch und theoretisch begründet war, sollte als unumstössliche Wahrheit und Macht, weil ruhend auf der höchsten Auctorität anerkannt werden. Gratian gründet sein kanonistisches Sammelwerk auf das Recht einer göttlichen und menschlichen „Constitution“, auf Evangelium und Gesetz, bürgerliche und kirchliche Ordnung, Auctorität, Gewohnheit und Ueberlieferung, beschreibt sodann die Menge der kirchlichen Aemter, Befugnisse und Verbindlichkeiten bis zum Papstthum hinauf, um endlich eine lange Reihe von Rechtsfragen folgen zu lassen; und soweit auch diese Stoffe aus einander liegen mögen, die Klammer des „Decrets“ hält sie zusammen. Folglich drängte Alles zu einer Einheit, die zugleich als das Ganze gelten sollte; Alles wurde religiös verstanden, denn Gott ist der Grund und das Ziel der Dinge, Alles kirchlich, denn dieser Kirche allein hat Gott seinen Rathschluss sammt allen Ausflüssen göttlicher Gnadenwirksamkeit zur Verwaltung anvertraut, Alles sittlich, denn die gläubige Annahme und Bezeugung dieses Inhalts ist Tugend und Pflicht, Ruhm und Verdienst.

Diesen Ansprüchen auf die Rechte der Katholicität und der

kirchlichen Einheit entsprach die Wirklichkeit nur unvollständig. Zwar wurde Europa zum grössten Theile gewonnen, germanische, romanische und slavische Stämme waren mit Rom verbunden, die Russen aber mit Constantinopel; im Orient scheiterten die Einigungsversuche, die Herrschaft Roms in Constantinopel war von kurzer Dauer, und das heilige Land fiel nach verzweifelten Anstrengungen der christlichen Ritterschaft wieder in die alten feindlichen Hände zürück. Also gerade das grossartigste Unternehmen, welches in einem bis dahin unerhörten Umfange Fürsten und Völker und Priester verbündet und begeistert hatte, brach nach unbefriedigenden Erfolgen wie ein phantastisches Wagniss in sich selber zusammen; leere Rechtstitel konnten für den Verlust nicht schadlos halten. Indessen hinderten diese Vereitelungen die abendländische Kirche nicht, sich als die allein berechtigte Inhaberin des christlichen Heils zu betragen, eines Heils, von dem gelehrt wurde, dass es sich bis auf die Entscheidungen im Jenseits erstrecke.

Blicken wir in das Innere dieses grossartigen hierarchischen und theokratischen Aufbau's: so hält es nicht schwer, schon jetzt tiefe Risse in dem Gefüge zu entdecken. In sich selbst war die Einigung und monarchische Regierung der Kirche in hohem Grade zur Ausführung gekommen, weit weniger die Erhebung über die Welt. Das Rechtsgebiet der Staaten wurde durchlöchert und beschädigt, aber es bestand fort. Die Päpste selber vermöge ihres Länderbesitzes befanden sich auf gleichem Boden mit allen irdischen Machthabern, sie wurden in deren Interessen verflochten und von äusseren Vortheilen abhängig. Kleriker und Laien, obgleich kastenartig geschieden, begegneten sich in dem Trachten nach Geld und Gut; die Habsucht erwies sich noch unüberwindlicher als die Wollust, denn von ihr wurden selbst die Päpste, — man denke an Alexander III., — zum Schaden ihrer Kirchenpolitik angesteckt, und dennoch ruhte nach wie vor auf der Armuth der Schimmer evangelischer Vollkommenheit. Der Glaube sieht in der durch Christus geschehenen Versöhnung eine metaphysisch gegründete, ewig gültige Thatsache, das Dogma formulirt sie, die Kirche unterwirft sich ihr, aber sie muss um ihrer

selbst willen behaupten, dass die Quellen der Gnade erst durch die kirchlichen Medien zugänglich werden; sie erweitert also die Kluft, die sich zwischen dem Diesseitigen und dem Himmlischen ausdehnt, um sie dann durch die Wunderkraft des Sacraments wieder auszugleichen. Glaube und Gebet suchen ihren höchsten Gegenstand, aber das Bedürfniss einer sinnlichen Vergegenwärtigung zieht sie wieder herab. Die Disciplin wurde im Namen des göttlichen Gesetzes geübt, welchem sich jede menschliche Willkür und Gewohnheit zu beugen habe; aber wie oft diese Strenge durch Ansehen der Person und sonstige Umstände umgebogen worden, ist bekannt. Die Wissenschaft hat den praktischen Anforderungen der Kirche dienen wollen und wirklich gedient, denn sie nahm keinen Anstand, sogar die jüngsten Hülfsvorstellungen mit klugen Beweisgründen glaublich zu machen; allein selbst die Scholastik ist sich nicht gleich geblieben, und sie leistete ihr Bestes, indem sie auf denselben Grundlagen zwei kunstvolle und nach Princip und Methode stark abweichende Lehrgebäude aufrichtete, — sie schuf damit eine bedeutungsvolle Differenz, und die Päpste, in Sachen der Wissenschaft meist unselbständig aber klug, liessen es sich gefallen. Endlich bildet auch das Papstthum keine gleichmässig feste Mauer, streitige Papstwahlen haben die Sicherheit der Abfolge mehrfach und auf viele Jahre gestört.

So schleicht sich der Zwiespalt wieder in das Einheitliche, während das grundsätzlich Getheilte vielerlei Mischungen in sich aufnimmt; wo bleibt unter solchen Abzügen die Gemeinsamkeit und wo die Harmonie? Gleichwohl wird die Gesammtanschauung des Zeitalters, von der wir ausgegangen, durch diese Schäden immer noch nicht aufgehoben. Der kirchliche Geist war dennoch stark und mit dem festen Glauben an die nächste welthistorische Bestimmung der Christenheit verbunden genug, um jene zahlreichen Unklarheiten und Widersprüche zu beherrschen, die trennenden Kräfte wurden von den verbindenden niedergehalten. Was sich nicht einigen liess, sollte doch wie eine historische Erbschaft in möglichster Vollständigkeit aufbewahrt werden, und was wir als widerstrebend bezeichnet, kam der Mannigfaltigkeit

und dem Reichthum der Erscheinungen zu Gute. Die Auctorität blieb stehen, mochten auch Einige keck an ihr rütteln. In dem weiten Dome des abendländischen Katholicismus wohnten Geister jeder Art und von der heterogensten Neigung und Begabung; man fragte nicht, ob sie überhaupt mit einander verträglich seien, genug wenn ihnen die Kirche einen Einigungspunkt verlieh, denn dann konnten sie auch in der grossen Pilgerschaft des irdischen Wandels sammt ihren Stationen und Zielen eine Stelle einnehmen. Der einst verschmähte Kriegsdienst wurde geheiligt. Wie Ritterthum und Mönchthum einen Bund für höhere Zwecke schlossen: so gehen ähnliche Verknüpfungen durch das ganze Leben, Entgegengesetztes tritt in unmittelbare Nähe, Weltsucht und Weltflucht, Entsagung und wildeste Lust, Liebe und entsetzliche Grausamkeit, Barmherzigkeit und richterliche Härte, trockener Verstand und Ueberfluss des Gefühls, Eindrücke der Gottesnähe und Gottverlassenheit, — aber alle diese Richtungen befanden sich in weitem Umfange unter dem Einfluss einer kirchlichen Gesammtmacht, an deren Werken sie sich betheiligen konnten, das Täuschende sogar empfing auf diese Weise Nachdruck und Zugkraft. Die Erstürmung von Jerusalem liess alle Abstufungen der Empfindung und des Affects bis zu den härtesten Gegensätzen offenbar werden, aber das gemeinsame Gefühl einer heissersehnten siegreichen Erfüllung hielt sie zusammen. In der Literatur begegneten sich Boetius, Aristoteles, Averroes mit Augustin, Hieronymus und Gregor und mit der Bibel, aber keines dieser ungleichartigen Quellen und Hülfsmittel wurde zurückgewiesen, sie waren brauchbar, weil sie sich für die gleichen Zwecke anstellen liessen.

Für die Entwicklung der Persönlichkeiten eröffnet sich ein weiter Raum, imponirend ist die Reihe der Päpste; fügen wir Männer wie Thomas Becket, Hanno von Köln, Peter der Ehrwürdige, Bernhard von Clairvaux, Franciscus und Dominicus, Anselm, Bonaventura, Thomas und Duns hinzu und Frauen wie die h. Katharina und die h. Elisabeth: so haben wir Gelegenheit, alle christlichen Tugenden, aber auch alle Schroffheiten der Charakterbildung und die Consequenzen

der falschen Klugheit, des Hochmuths und der Herrschsucht unter ihnen nachzuweisen, — und alle Genannten wollten kirchlich sein. Es darf endlich nicht vergessen werden, dass das Mittelalter auf die Würdenträger des christlichen Alterthums nicht beschränkt sein wollte, sondern fortwachsen in dem Reichthum persönlicher Zierden und Leistungen, daher wurden die alten Vorbilder durch neue ergänzt, damit die Skala christlicher Tugendübung stets offen und gegenwärtig bleibe. Daraus ergab sich von selbst, dass die Staffel der Heiligkeit als möglicherweise für Jeden erreichbar hingestellt wurde, und gerade dieses Ziel persönlicher Vollkommenheit, welches der Papst als solcher keineswegs darzubieten brauchte, — denn er creirte Heilige auch ohne ihnen persönlich gleich zu stehen, — war am Ersten geeignet, über das Gegensätzliche der kirchlichen Zustände zu erheben.

Von der vorigen Periode wurde gesagt, dass sie bereits aus dem Stadium des Kampfes und Leidens in das der Culturarbeit eingetreten sei, von der jetzigen gilt dies in höherem Grade. Von nun an wurde weit mehr gelernt, gedacht und gearbeitet, die Kunst, zunächst die Baukunst wetteiferte in grossartigen Schöpfungen, die kirchliche Poesie wurde lieblich und klangvoll, die Literatur wuchs in die Breite wie an Schwierigkeit des Studiums und der Aufgaben, und von der Ethik können wir ebenfalls mehr erwarten, nachdem ihre bisherigen Leistungen wenig über das Fragmentarische hinausgegangen waren. Zunächst ist nöthig, einige Züge dieses Gesammtbildes für sich in's Auge zu fassen.

Von dem werthvollen moralischen Inhalt des Decretum Gratiani liefert de Wette, Sittenlehre, II, 2, S. 192 einen Auszug.

§ 98. Das Mönchthum der Congregationen.

Hrabanus Maurus sagt zu Anfang seiner Schrift von der „Unterweisung der Kleriker“, die Kirche umfasse drei Ordnungen, die der Laien, der Mönche und der Geistlichen, er erklärt also das Mönchthum für einen integrirenden Bestandtheil

der katholischen Gemeinschaft, und nach so zahlreichen Verdiensten der Klöster um Schule, Literatur und Mission, hatte es Anspruch auf diese Schätzung. Derselbe Hrabanus hat aber auch die alte Benedictinerregel ausführlich commentirt, und wie er selber bemerkt, von Anderen aufgefordert; auch die Einfältigen sollten verstehen lernen, was den Gelehrten geläufig sein müsse. Damals war dieses ehrwürdige Statut in den Hintergrund getreten, doch lag die Schuld der Vernachlässigung schwerlich in dem Unverstand der Menge allein, wir finden sie zugleich in der Beschaffenheit der Regel selbst, welche für einen erweiterten Schauplatz nicht mehr ausreichte. Denn von Benedict war das Klosterleben als einzelne Anstalt zur Seelenleitung für die höchsten Zwecke des Gottesreichs gedacht und nach den Grundsätzen des Gehorsams und der Entsagung regulirt worden. Beschäftigung wird zwar geboten, aber hauptsächlich im Interesse der Mönche selber oder um sie zu gelegentlichen Liebesdiensten zu verpflichten, ohne Anleitung zu einer zusammenhängenden Wirksamkeit nach Aussen; jedes Kloster wurde wesentlich festgehalten in der Rückbeziehung auf sich selber und auf das eigene Gedeihen. Wäre das Mönchthum auf diesem Standpunkt geblieben: so würde dessen weitere Geschichte schwerlich etwas Anderes darbieten, als was schon vorangegangen war, den Wechsel von Fall und Auferstehen, von Entartung und Wiederherstellung. Wie aber wenn viele Stifter ein enges gesetzliches Bündniss eingingen, um von der Stätte ihres Ursprungs aus lebendig erhalten zu werden? Dann traten andere Verhältnisse in Kraft, und eben darum bezeichnet die Entstehung der Congregationen eine neue Epoche. Mit überraschender Schnelligkeit folgte seit der Stiftung der Cluniacenser (910) ein Orden dem andern, der Wetteifer verstärkte den Corporationstrieb; die grossen Orden erwuchsen durch Verbreitung über die Hauptländer und bis nach Palästina zu weitreichenden religiösen Gesellschaften, jede einzelne Abtei fühlte sich als ein Glied und Sitz des Gemeinwesens, und im Anschluss an die Mächte der Zeit wurden sie selber zu einer Macht. Die alte Benedictinerregel ist anfänglich noch beibehalten worden, auch die monar-

chische Ordnung dauerte fort, liess sich aber nach Modificationen ebensowohl ermässigen wie verschärfen. Durch Centralisation wurde die Einheit des Ganzen gewahrt, durch Deputationen und jährliche Generalkapitel im Mutterkloster die thätige Theilnahme Aller, auch der entfernt Wohnenden genährt; auch konnte die Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit und die unmittelbare Unterordnung unter den Papst der freien Bewegung nur förderlich sein. Uebergriffe der Weltlichen wie der Bischöfe hatten das Klosterleben des Karolingischen Zeitalters fortdauernd beunruhigt, ihnen vermochten diese weitverbreiteten Gesellschaften leichter zu entgehen als eine einzelne Anstalt. Bedenken wir ferner, dass den Geistlichen stets auch Laienbrüder zugesellt waren, und dass die Congregationen zahlreiche Personen vornehmer Herkunft und nicht selten gerade als Anfänger und Stifter zu den Ihrigen zählten: so blicken wir in das Innere bedeutender Genossenschaften, welche Geweihte und Nichtgeweihte, Vornehme und Geringe, Gelehrte und Ungelehrte umfassten. Alle gehörten demselben Lebensverband, und neben diese Friedensvereine stellten sich die Ritterorden als Verbündete mit dem Schwert in der Hand; durch sie sollte bewiesen werden, dass die Tapferkeit, obgleich mit der Demuth und Keuschheit verträglich, doch keine blosse Leidenstugend sei. Die milites Christi erhielten durch sie eine buchstäbliche Verwirklichung, an die freilich ein Tertullian nicht gedacht hat.

Bestimmterer Belege und Zahlenangaben bedürfen wir nicht für unseren Zweck, wichtiger ist die Vergleichung der beiden berühmtesten Congregationen älteren Datums. Die Cluniacenser gelangten unter der Leitung dreier ausgezeichneter Aebte zum höchsten Ansehen, aber ihre Blüthe war kurz, bald erlagen sie den Versuchungen des Wohllebens, während den strenger regulirten Cisterciensern (seit 1114 u. 19) eine glücklichere und dauerhaftere Wirksamkeit bevorstand. Die gegenseitige Eifersucht beider war natürlich, da ein Verein den anderen beobachtete, um ihn in Schatten zu stellen, jedoch der literarische Streit und Schriftwechsel von 1125 und 1143 liefert kein reines Ergebniss. Denn so gewiss auch die Cluniacenser die Vorwürfe



der Ueppigkeit verdienten, die ihnen von Bernhard in geschickter apologetischer Einkleidung gemacht wurden: so war es doch an sich wohl berechtigt, dass sie sich in geringerem Grade als jene entweltlichten. Zwischen dem Zuviel und Zuwenig der Enthaltsamkeit liess sich nicht sicher scheiden, mit dem mönchischen Princip war dessen bestimmte Ausprägung noch nicht gegeben.

Ihr günstigstes Licht empfangen die Mönchsvereine aus einzelnen in ihrer Mitte hervorragenden Persönlichkeiten, und in dieser Beziehung befindet sich unstreitig der grössere Repräsentant auf der Seite der Cistercienser; denn Bernhard von Clairvaux († 1153) übertraf ohne Zweifel an persönlicher Anziehungskraft wie an historischer Bedeutung alle früheren Erscheinungen dieser Art, und von ihm kann gelernt werden, dass ein gehaltvoller Mensch aus den Grundsätzen, welchen er huldigt, noch nicht vollständig begriffen wird. Wer seine Bestimmung darin sucht, durch Auslegung und Deutung innerer Erfahrungen seiner Frömmigkeit genug zu thun, pflegt sich abzuwenden von den verwirrenden Eindrücken der Aussenwelt, er ist nicht zugleich der Berather in öffentlichen Fragen, noch der strenge Asket zugleich der nüchterne Beobachter politischer und kirchlicher Ereignisse; — und doch ist er diesmal Beides gewesen. Denn Bernhard war entschiedener Anhänger und Förderer des Papstthums; er ist energisch und glücklich für die Anerkennung Innocenz' II. aufgetreten und hat ihn doch streng getadelt, er hat seinen Schüler Eugen III. geliebt, gerühmt und ernstlich zur Rede gesetzt, König Lothar an seine Pflichten gemahnt, die Bischöfe gegen päpstliche Uebergriffe vertheidigt, endlich die Stiftung des Templerordens veranlasst und den Kreuzzug von 1146 mit stürmischer Beredtsamkeit zur Entscheidung gebracht. Und dies Alles leistete er, der Verfasser der frommen „Considerationen", der Anfänger der lateinischen Mystik, der sinnende Schrifterklärer und schwärmerische Interpret der göttlichen Liebe. Was ihn dazu in Stand setzte, war zuletzt seine biegsam angelegte, aber stetig und willenskräftig entwickelte Gemüthsbeschaffenheit, auch ist er nicht ohne Nachfolger geblieben; spätere Jahrhunderte kennen ebenfalls Einige, obgleich nur Wenige, welche die Ein-

kehr in sich selbst nicht praktisch abgestumpft hat, oder die durch einsames Forschen und Denken nicht unfähig geworden, einen frischen Blick in das öffentliche Leben zu thun, so bald sie nur nicht, was dem Bernhard einmal begegnet ist, Propheten sein wollten. In unserem Falle muss jedoch diese rein persönliche Auffassung durch eine zweite historische ergänzt werden. Was Bernhard nach verschiedenen Seiten wirkte, war seine Zeit auch zu schätzen und willig anzunehmen bereit, sie zog also die in ihm gegebenen Fähigkeiten auch aus ihm heraus und gab ihnen Spielraum. Alle Gewalt vertheilte sich unter fürstliche und hierarchische Machthaber, sollte es nun noch eine dritte Auctorität geben, welche den Werth einer gewichtigen und von universellen sittlichen Motiven geleiteten Stimme für sich hatte: so bildete das Mönchthum der Congregationen die richtige Instanz. Der Papst urtheilte mit dem Bann in der Hand, der Mönch ohne denselben und ohne Strafgewalt, aber im Namen der Religion, unbefangener und weniger in einseitigem Parteiinteresse, und wirklich ist dieses Forum bei einigen Gelegenheiten zur Geltung gekommen. Nur in Einer Beziehung, im Verhältniss zu Abälard, erscheint Bernhard als der unduldsame Vertheidiger der kirchlichen Ueberlieferung, und hier müssen wir seinen Nebenmann und Zeitgenossen Petrus Venerabilis von Clugny hinzunehmen, um eine mildere Richtung dieses Berufs wieder zu finden. Abälard ist von einer Hand in die andere übergegangen, Bernhard hat ihn verfolgt, Petrus ihn zuletzt liebevoll aufgenommen.

So bethätigten sich eine Zeit lang die Mönchsorden nicht als blosser Anhang und Ausdruck asketischer Ueberspannung, sondern nach der Bezeichnung des Hrabanus als dritte Ordnung der Kirche, als ein den gesetzlichen Dualismus der Christenheit milderndes Mittelglied, wichtig für die Pflege des Pflichtgefühls. Das Papstthum hat die Congregationen zu seiner eigenen Hülfsmacht erhoben, aber es ist auch von ihnen abhängig geworden, als nachher zwei grosse, einander ebenbürtige, aber durch innere Abweichungen scharf geschiedene Orden gleichzeitig Freiheit und Schonung für sich forderten. Die inneren Gefahren

des Klosterlebens blieben dieselben, und Viele sind ihnen erlegen; nach Aussen war das Verdienst der Congregationen ein doppeltes, einerseits Berathung und Zurechtweisung von Fürsten und Vornehmen wie von Geringen und Hülfsbedürftigen, theilweise aber auch eifrige Theilnahme an der Culturarbeit im weitesten Sinn, und gerade den Cisterciensern muss in dieser Richtung Rühmliches nachgesagt werden.

Ueber Bernhard vgl., von den bekannten Darstellungen abgesehen, noch die Charakteristik von Reuter in Brieger's Zeitschrift für hist. Theol. I, S. 36 ff. Von Beispielen innerer Entartung des Mönchslebens handelt Neander K. G. V, S. 319 ff. der ersten Ausg., woselbst S. 323 ein Ausspruch des Abt Joachim angeführt wird: Nec putes ambitione monachum non esse tentandum, quia mortuus est mundo, quia nihil, si malus est, ambitiosius monacho, nihil avarius invenitur.

Theoretisch ist Bernhard den älteren Anschauungen vom contemplativen Leben durchaus treu geblieben, denn er lehrt, dass Werth und Würde des Menschen zunehmen mit den Graden seiner Entfernung von dem Betriebe irdischer Geschäfte. Die Menge bewegt sich fortdauernd auf der untergeordneten Weltfläche, sie wohnt in einer Luftschicht, die nur selten von höheren Einstrahlungen durchbrochen wird. Höher stehen die Geistlichen, noch höher die Mönche, denn sie gleichen dem Adler, welcher den Blick der Sonne zugewendet schwebt; ganz von der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft hingenommen werden sie nur momentan an Speise und Trank und leibliche Nothdurft gemahnt. Wie aufmerksam dennoch Bernhard die irdischen Geschicke begleitete, ist schon angedeutet; weit häufiger aber hat sein Orden die oberste Staffel dieser Jakobsleiter verlassen müssen zum Segen Vieler und ihrer selbst. Im Laufe des XII. Jahrhunderts haben die Bernhardiner ihre glücklichste Thätigkeit geübt, während dieser Decennien und unter Innocenz III. wurden sie im Wendenland und in den Ostseeländern die Pioniere deutscher Cultur; als Bauern, Handwerker und Oekonomen, stets genügsam und wirthschaftlich haben sie Sümpfe getrocknet, Thäler gelichtet und Felder urbar gemacht; der Zweck der Mission führte sie weiter, und freilich rühmten sie sich auch, einige erste Ketzerrichter gestellt zu haben. Reichliche Belege bietet das Werk: Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands, Gotha, 1868 bis 71 von Fr. Winter, der eine ähnliche Darstellung auch den Prämonstratensern gewidmet hat. S. auch Plitt, Des h. Bernhard v. Cl. Anschauungen vom christlichen Leben, in Niedner's Zeitschr. 1862, S. 194 ff.

§ 99. Die Bettelorden.

Absehend von der Menge der anderen Congregationen haben wir nur noch das eigenthümliche Wesen der Bettelorden in's Auge zu fassen. Sie stellen uns in die Mitte des XIII. Jahrhunderts; die ältere protestantische Geschichtsbetrachtung hat sich über sie fast nur in Ausdrücken der Geringschätzung ergangen, die neuere widmet ihnen eine weit ernstere, zum Theil eine liebevolle Aufmerksamkeit. Oberflächlich angesehen waren die Bettelmönche nur ein letzter Ausläufer desselben mönchischen Triebes, welcher bisher eine asketische Regel und Lebensform nach der andern hervorgebracht hatte, eine extreme Verwirklichung schon vorhandener Ziele, mit dem einzigen Unterschied, dass sie einen Schritt weiter führten. Das Princip der Enthaltsamkeit hielten die Bettelmönche fest, ihr Tugendgewand der Demuth, Keuschheit und Dienstbarkeit blieb dasselbe; aber sie glaubten das Höchste zu leisten, indem sie die mönchische Kargheit mit völliger Besitzlosigkeit vertauschten. Schon das tägliche Nahrungsbedürfniss, — sie lebten, um einen Ausdruck Spittler's zu gebrauchen, wie die Bienen, — stellte sie in die Mitte der Gesellschaft, förderte also und erleichterte ihren Einfluss; die Päpste, lange zögernd mit der Genehmigung, dann aber durch Erfolge genöthigt, begünstigten die Mendicanten gerade in dieser eigenthümlichen Richtung; mit Privilegien überhäuft, als bevorrechtigte Beichtväter, Prediger und Lehrer, überall zugänglich und zu Hause, gelangten sie zu einer Wirksamkeit, wie sie kein früherer Orden erreicht hatte. So scheint Eines am Anderen zu hängen, allein mit blossen Folgerungen aus gegebenen Prämissen wird die Neuheit dieser Erscheinung nicht ausgesprochen. Von der Einsamkeit war das Mönchthum ausgegangen und es hatte sich auch im Abendlande noch in verhältnissmässiger Abgeschiedenheit fortgepflanzt, jetzt fiel diese Schranke hinweg, die Gemeinde schien zurückzufordern, was sich einst vom grossen Strome abgesondert hatte; Dominicaner und Franciscaner wurden darin einig, dass sie die eine Hälfte der mönchischen Ueberlieferungen preisgaben, und gerade die fremdartige und nicht-

christliche, um die andere desto wirksamer zur Darstellung zu bringen. Sorglos um den nächsten Morgen, getreu dem Worte, welches den Franz von Assisi so tief ergriffen hatte: *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* (Matth. 10, 8. 9), wollten sie die Nachfolge Christi mitten in der Welt erneuern, in den Sammelplätzen einer üppig gewordenen oder verderbten Bevölkerung das verlorene Leben evangelischer Armuth zurückrufen. Darin lag ein Rückblick auf das Ursprüngliche, ein Anklang der evangelischen Botschaft, die Mahnung selber war geeignet, auf die bahnbrechenden Persönlichkeiten ein Licht zu werfen. Einen Bernhard, den Achtung gebietenden Sprecher im grossen Rathe der Kirchenpolitik, haben die Bettelmönche nicht gehabt, wohl aber einen Franciscus, welcher durch seinen Wandel den Eindruck hinterliess, als habe der leidende Heiland selber ein Nachbild in ihm gefunden.

Es liegt uns nicht ob, die Geschichte der beiden Orden, die langen Verhandlungen mit den Päpsten über das Princip der Besitzlosigkeit oder die Streitigkeiten mit der Universität Paris hier einzuflechten, noch auch von den inneren Spannungen und Spaltungen namentlich unter den Minoriten zu handeln. Auch daran sei nur kürzlich erinnert, dass Dominicaner und Franciscaner einen Gegensatz bezeichnen, nicht unähnlich jenem, den wir zwischen den Cluniacensern und Cisterciensern wahrgenommen. Die beiden Letzteren unterscheiden sich durch grössere oder geringere kirchliche Correctheit, jene Anderen durch ein ungleiches Verhältniss zu der kirchlichen Gesammtheit. Die etwas jüngeren Franciscaner, volksthümlich, weich, heiter, phantastisch, die älteren Dominicaner, ernst, gemessen, doctrinär und richterlich, suchten und fanden ihr Publicum in den ihnen zusagenden Schichten der Gesellschaft, die Letztgenannten also in den höheren Ständen; daher nahmen sie auch kein Laienelement in sich auf, während die Minoriten, unter dem niederen Volke thätig, durch den Anhang der Tertiarier ihren Einfluss auf weite Kreise ausdehnten. — Für unseren Zweck sind jedoch zwei Momente von besonderem Belang. Zunächst ergiebt sich aus der Lebensentwicklung der beiden Stifter, dass ihnen eine „kirchliche Reform“ im engeren

Sinne durchaus ferngelegen hat, später auftauchende Bestrebungen oder Neigungen dieser Art also nicht zur ursprünglichen Tendenz zu rechnen sind. Umgestaltung der kirchlichen Institutionen war nicht ihre Absicht, sie wollten nur die evangelische Rede von der Besserung und Busse wieder aufnehmen, und eine kräftige Anregung haben sie auch wirklich ausgeübt. Da es aber nicht möglich war, von Innen heraus und ohne sonstige Veränderung die Kirche zu verjüngen: so dürfen wir uns nicht wundern, dass beide Orden der Mehrheit nach sich weiterhin durchaus conservativ entwickelt haben und auf dem Boden der päpstlichen Auctorität stehen geblieben sind. Sodann aber, wenn dennoch in ihrer Mitte freiere und aus den Schranken der Hierarchie heraustretende Ansichten auftauchen sollten: so waren die Franciscaner zu einer solchen geistigen Fortschreitung am Ersten angethan. Der Verfolg wird lehren, dass für die Ethik als Lehre die Dominicaner als die Prädicatores weitaus das Bedeutendere geleistet haben; dagegen geht durch den Geist der Minoriten ein schwärmerisch religiöser Zug, welchen schon ihr Stifter bezeugt. Mit ihrem Feuereifer verband sich eine allgemeinere Umschau über das Zuständliche und dessen Gebrechen; herausgefordert durch den Widerspruch des Papstthums, gelangten Einige zu den kühnsten Folgerungen. Alle Contemplation dringt über das Nächstliegende hinaus; wenn aber ein Bernhard und Andere nur emporweisen über das Sinnliche um in der Nachbarschaft der Engel das Vollkommene zu suchen: so waren die Blicke der Spiritualen und Fratricellen auf eine ferne Zukunft der Christenheit selber gerichtet, welche dereinst bringen werde, was die Gegenwart versagte. Ihre Anschauung wurde historisch und prophetisch, es regte sich in ihr ein Glaube an die dereinstige höhere Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden und an den Aufgang des „ewigen Evangeliums“ (Apok. 14, 6). Schon früher hatte die Apokalypse einmal in das Zeitbewusstsein wunderbar eingegriffen, jetzt wurde sie sammt der jüngeren Prophetie des A. T. auf's Neue lebendig; aus dem Studium des bereits 1202 gestorbenen Abts Joachim von Floris und aus anderen ihm beigelegten Schriften setzte sich ein Bild der Christenheit, ihres

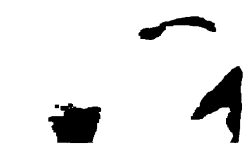
Lebensganges und ihrer Epochen zusammen; mit der Erhebung über die irdischen Güter sollte das Zeitalter der Vollendung sich eröffnen. Es verdient Beachtung, dass gerade im XIII. Jahrhundert, in welchem die Kirche des Mittelalters noch am Meisten mit sich einig war, doch in ihrem Inneren ein so starker Zweifel an dem Werth und Recht ihrer dermaligen Erscheinung und ein so sehnsuchtsvolles Verlangen nach zukünftiger Erneuerung laut geworden ist.

Wie viel unbefangener, für das Eigenthümliche der genannten Orden empfänglicher, also auch historischer deren Beurtheilung im Laufe unseres Jahrhunderts geworden, erhellt z. B. aus H. Ph. K. Henke's wegwerfenden Aeusserungen in dessen Allg. Gesch. der christl. K. 5. Aufl. von Vater, Braunschw. 1818, II, S. 319. „Leute, heisst es daselbst, die das Betteln als ein Gewerbe treiben, verdienen in aller gesitteten Menschen Augen eine tiefe Verachtung, da sie gewiss nichtswürdig entweder schon sind oder bald werden.“ Franciscus musste von der gesunden Vernunft und nach dem Geiste des Christenthums bald als ein „unglücklich verrückter mit Bedauern, bald als ein gänzlich verwahrloster und verkrüppelter Kopf — nicht ohne Unwillen und Ekel betrachtet werden“.. Sein Leben ist — ein Gewebe von mönchischen Edelthaten und mönchischen Heldenleiden, das ist „von lauter Proben des äussersten Stupors“. Und nicht viel anders hat Spittler geurtheilt. Die gegenwärtige Ansicht wird unter Anderen entwickelt und begründet von K. Hase, Franz von Assisi, Leipz. 1856, und Baur, Die christl. Kirche des Mittelalters, 2. Aufl. Leipz. 1869, S. 456. Unseres Erachtens hat der Letztere den Plan einer kirchlichen Reform zu allgemein gefasst und die „Ahnung der Katastrophe, welcher das Papstthum und mit ihm die Kirche schon damals entgegenzugehen begann“, zu bestimmt in die Seele der Ordensstifter selber zurückgeführt. Weingarten bemerkt sogar in der angeführten Schrift, dass erst durch Franciscus das Mönchthum zu einer religiösen Macht geworden sei.

§ 100. Die Kasteiungen.

Die Bettelmönche bezeichnen einen Höhepunkt in der Geschichte des Mönchthums, zugleich aber auch einen Gradmesser für die Entwicklung der asketischen Tugendmittel; wir werden veranlasst, aus diesem Material dasjenige herauszuziehen, was einen grell pathologischen Charakter an sich trägt. Der allge-

meine asketische Standpunkt der Lebensführung muss billiger Weise unterschieden werden von jenen gewaltsamen, theilweise fürchterlichen Zumuthungen an die Menschennatur, welche erst ein sich selbst fortpflanzender Hang und Trieb möglich machen konnte. Diese eigentlichen Kasteiungen haben inzwischen jede mögliche Steigerung erfahren, sind in alle denkbare Formen eingegangen und gestatten mancherlei Eintheilungen. Sie sind negativer und positiver, sinnlicher und geistiger Art, durch Gelübde oder disciplinarische Ordnungen bedingt und geregelt oder der freien Entschliessung überlassen, standesmässig und individuell, beziehen sich auf Speise und Trank, Wachen und Schlaf, Obdach und Kleidung, Reden und Schweigen und Entziehung des geschlechtlichen Umgangs; der äussersten Entbehrung stellen sich gesuchte Schmerzen und Peinigungen zur Seite. Entweder sie sollen nur als Büssungen empfunden werden, oder sie dienen mehr dem Zweck persönlicher Reinigung und Stärkung durch Beschwerden, oder es ist der Unwerth des Irdischen und Leiblichen, der Sieg des Geistes über das Fleisch, der in ihnen offenbar werden soll. Einige wirken momentan, andere dauernd, einige fallen in den Kreis des Privatlebens, während die eine innerhalb der gottesdienstlichen Ordnung und der Eintheilung des Kirchenjahres ihre feste Stellung einnimmt. Es ist nicht schwer, die Menge dieser Curen nach solchen Rubriken zu ordnen, auch ergiebt sich sofort, dass und warum die Mehrzahl im Klerus und Mönchthum zur Anwendung kommen, ohne jedoch schlechthin auf diese Stände beschränkt zu werden. Schwieriger ist es, mitten unter solchen Anhäufungen der Missgestalt den historischen Zusammenhang, der allein dieses düstere Gebiet aufzuhellen vermag, nicht zu verlieren. Die Anknüpfungspunkte haben wir in der Hand, sie sind doppelter Art, einerseits der Gedanke, dass der schmale Weg, der zum Leben führt, durch Selbstverleugnung gangbar gemacht werden muss, dann aber auch das Verlangen, das Liebesopfer Christi in die Treue seiner Nachfolge aufzunehmen und in ihr zu bethätigen. Jenes wäre das allgemeinere ethische und anthropologische, dieses das besondere religiöse und christologische Motiv; doch haben beide nicht ausser



einander sondern mit einander gewirkt, davon hat uns die gegebene Darstellung überzeugt. Nach beiden Richtungen war es eine Willensstärke, welche die Bahn brach und die auch nachher niemals fehlen konnte; aber wir würden sehr irren, wollten wir die Summe dieser leidentlichen Excesse als einfachen Ausdruck christlicher Freiheit betrachten; nein, ein schwärmerischer Drang bemächtigte sich der Gemüther, die vermeintlichen Grossthaten pflanzten sich hangartig fort, was die Leidenschaft bändigen sollte, wurde selbst zur Leidenschaft. Durch Wetteifer gesteigert, durch schweres Sündengefühl gereizt, vielleicht durch Aussicht auf himmlischen Lohn aufgenöthigt, durch kirchliche Satzungen und Mönchsregeln geheiligt gingen die Kasteiungen nicht allein über das irgend wie Nützliche hinaus, sondern spotteten in ihrem Extrem alles natürlichen und sittlichen Rechtes; daher auch der gewaltsame Durchbruch, welcher im XI. und XII. Jahrhundert auf den vorangegangenen Sittenverfall folgte. Ein allmählich gewachsener Stamm wird von wilden Ranken überwuchert, ein früh erwachter Eifer sättigt sich in willkürlichen Ausgeburten.

Nahrungsbedürfniss und geschlechtliche Anziehungskraft haben am Meisten zur Enthaltung aufgefordert, daher bilden Fasten und Virginität den Hauptstamm dieser Uebungen; sie zerfallen in eine gemeingültige und eine particulare und für den Klerus bestimmte Hälfte; Fastengebote finden sich überall, sie beherrschen die Sitte und haben sich in der Busszucht dergestalt eingebürgert, dass jejunare und poenitere als Wechselbegriffe auftreten. Beide Abstinenzen fallen unter den Namen der Abtödtung, mortificatio, **νέκρωσις** (2. Kor. 4, 8). Im Allgemeinen ist die negative Kasteiung vorangegangen, die positive folgt später und wird im Mittelalter gewöhnlich. Der Leser erinnere sich an die Varietäten des orientalischen Mönchthums mit seinen Säulenheiligen, Schweigern, Staub-, Höhlen- und Baumbewohnern, an die ziemlich früh vorkommenden Beispiele von Selbstverwundung durch Stiche, Aderlässe und von Selbstentmannung, an die Disciplinarstrafe der Geisselung, aus welcher im XI. Jahrhundert die fürchterlichen Proceduren der Selbstgeisselung hervorgingen,

an die Stachelgürtel, das Tragen von Eisenrüstungen und Ketten, an die Flagellanten, denen wir später begegnen werden. Die Congregationen überboten sich in der Erduldung freiwilliger Beschwerden, das Bussverlangen wollte sich dadurch genügen, dass der Schuldbewusste sein eigener Züchtiger wurde, und am Ende blieb keine Stelle des Leibes und der Seele unangefochten. Viele dieser Gewaltsamkeiten finden in ausserchristlichen Culten ihr reichliches Gegenstück, dagegen werden wir durch freiwillige Kreuztragung, Aufprägung des Kreuzeszeichens und Stigmatisation in den Mittelpunkt individuell christlicher Gefühle versetzt. Hervorragende Persönlichkeiten verdeutlichen diesen traurigen Schauplatz. Peter Damiani und Dominicus Loricatus betrieben die Geisselung mit Meisterschaft, behandelten sie aber auch wie neuere Pädagogen als Abkürzungsmittel, da es immer noch leichter war, die Absingung des Psalters mit Tausenden von Hieben zu begleiten, als ganze Bussjahre zu bestehen. Andere Züge knüpfen sich an das Leben der Königstochter Elisabeth und ihres Peinigers Konrad von Marburg und der h. Katharina; — rührende Hingebung, rechnender Verstand, wollüstige Grausamkeit mischen sich in solchen Bildern.

Doch genug! Für diese keineswegs erschöpfende Aufzählung von Einzelnheiten bedienen wir uns vorzugsweise des Namens Kasteiung; sie sollen damit unterschieden werden von der allgemeinen Grundrichtung des Asketischen, welches an sich auch einer weit menschlicheren Anwendung fähig gewesen wäre. Unsere Meinung geht abermals dahin, dass dem pädagogisch-gymnastischen Verfahren, nach welchem das Sittliche selbst wieder durch Sittliches und die Frömmigkeit durch Uebung ihrer selbst angeeignet werden muss, seine relative Wahrheit zunächst für dieses Zeitalter nicht abzusprechen sei. Aber ebenso gewiss ist, dass unter der Last so unnatürlicher Zuthaten die asketische Methode einen doppelten Druck auf die Theorie und systematische Ausführung der Ethik ausüben musste. Doch ist zu bemerken, dass eigentlich nur die Enthaltungen eine regelmässige Stelle in der Sittenlehre einnehmen, positive und zumal körperliche Selbstquälereien bleiben der Praxis, der Disciplin und Klosterzucht überlassen.

Vgl. O. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, Ein Beitrag zur Geschichte christlicher Sitte und Cultur, Frankf. 1863, woselbst die Literatur sorgfältig zusammengestellt wird. Zum Nachtheil des historischen Verständnisses hat der Verfasser das weitschichtige und fleissig gesammelte Material nur nach Maassgabe der asketischen Arten und Formen geordnet und erst zuletzt einen kurzen historischen Abriss hinzugefügt. Er handelt in zwei Theilen und acht Büchern von der Askese des Büsserlebens, sodann des häuslichen, diätetischen, geschlechtlichen, gottesdienstlichen, beschaulichen, praktischen und socialen Lebens. Folge dieser Eintheilung ist, dass ganz allgemeine ethische Motive, wie Geduld im Leiden, Demuth, Gehorsam, Arbeitsamkeit, die am Anfang hätten zur Sprache kommen sollen, an's Ende treten. Auch führt die Aufzählung der schmerzhaften Operationen nur nach ihren Species und ohne Benutzung des historischen Verbandes unausbleiblich zur Caricatur. Für unseren Zweck kommen besonders die Abschnitte 1, 3 und 4 in Betracht. Als gottesdienstliche Askese bezeichnet Zöckler das Bibellesen, Vigilien, Processionen, Wallfahrten und das Gebet, — lauter Dinge, die unstreitig eine asketische Bedeutung haben, aber nicht unter den engeren Gesichtspunkt schmerzhafter oder gewaltsamer Antastung fallen, noch weniger äussere Abzeichen wie die Tonsur; aus diesem Grunde sehen wir hier von ihnen ab. S. auch meine Bemerkungen in der Abhandlung: Der sittliche Werth des Asketischen, Jahrbücher für d. Theol. XVIII, S. 247.

§ 101. Die Disciplin.

Wäre die kirchliche Disciplin auf dem bisher eingeschlagenen Wege länger fortgeführt worden: vielleicht hätte sie durch lebendigen Verkehr der Bischöfe mit den Gemeinden und gründliche Kenntnissnahme von ihrem Zustande bessere Resultate erzielen können. Allein die Bussbücher hielten sich nicht und kamen im XI. Jahrhundert gänzlich in Wegfall; sie erschienen den Einen in sich selbst zu widersprechend, den Andern zu lax, und Peter Damiani handelte ganz im Geiste Hildebrand's, wenn er mit offener Verwerfung jener willkürlich erfundenen Strafsätze auf die strenge Einfachheit der alten Kirche zurückwies. Auch damit konnte er nicht durchdringen, vielmehr bemerken wir von nun an den Uebergang von einem immer noch subjectiv freien und sittlich eindrucksvollen zu dem durchaus kirchlich gebundenen und priesterlich beherrschten Verfahren. Als Sacrament gleicht

die Busse einem dreitheiligen Process, welcher im Bewusstsein des Sünders beginnt, dann priesterlich fortschreitet, um endlich praktisch mit der Vollziehung der auferlegten Leistungen zu endigen; aber der Schwerpunkt verlegt sich immer entschiedener von der unsichtbaren auf die rein empirische und handgreifliche Hälfte der Handlung. Denn für sich allein soll die Reue nichts mehr bewirken, der Priester erst verwerthet sie, er ist nicht mehr der blosse Verkündiger göttlicher Drohungen oder Gnaden, sondern er hat das ersehnte Geschenk selbst darzureichen, wenn sich auch der mit der Absolution verbundene Erlass zunächst nur auf die zeitlichen Strafen erstrecken soll. Auch die Zutheilung der Büssungen ist seinem Ermessen anheimgestellt, um so mehr hat er Gelegenheit, sich individuellen Wünschen und Umständen anzubequemen. Und diesem Sacrament sollte sich nach dem Statut der Lateranensischen Synode von 1215 jeder Einzelne jährlich unterwerfen, er überliess damit sein Gewissen völlig der kirchlichen Verwaltung, die Kirche aber fühlte sich reich genug, um jeden Ueberschuss an Schuld und Sünde durch Zuflüsse aus dem angeerbten Schatz ihrer Heiligkeit zu decken. Die Busse verlor an persönlicher Wahrheit, was sie an gesetzlicher Strenge gewann; noch mehr wurde die Klammer eines ernsten Sittengerichts durch die Ablässe ausgeweitet. Mit den Redemtionen und Commutationen hatten schon die Bussbücher einen schlechten Anfang gemacht; man wusste bereits, dass es erlaubt sei, die Busszeiten mit anderen Opfern, mögen sie auch den Menschen lassen wie er ist, zu vertauschen. Auf diese Voraussetzung gründeten sich die grossen Indulgenzen der Päpste als herrische Zerreissungen eines Schuldbriefs, aber auch als unerschöpfliche Darbietungen einer frischen Gnadenquelle, — wer hätte sie nicht ergreifen mögen! Gregor VII. eröffnet die Reihe der Ablassspender im grossen Stil, dann folgten, obgleich mit ernst gemeinten Aufforderungen, Victor III. und Urban II., zuletzt Bonifacius VIII. mit dem Jubeljahr von 1300. Inzwischen wurde der Kleinhandel von den Pfennigpredigern getrieben unter scharfem aber vorübergehendem Widerspruch einzelner Stimmen.

Wenn also die Kasteiungen den Eindruck furchtbarer Ueberbürdung machen: so führt die Disciplin zu den Gefahren einer leichtsinnigen Entlastung. Die Praxis ging voran, die Lehre folgte, um die Schwierigkeiten zu ebnen, das einfache Kapitel von der Sünde und Vergebung wurde ökonomisch und künstlich. Man sollte ewige und zeitliche Strafe unterscheiden, zugleich aber auch erwägen, warum der Erlass der letzteren auch mildernd auf die andere einwirken könne; Jeder sollte sich als Mitglied einer grossen Gemeinschaft fühlen, deren Segen unendlicher Vertheilung fähig sei, und wer dies Alles nicht überlegen wollte, ergab sich um so williger der Praxis.

Welcher hohe Werth der Disciplin beigelegt wurde, beweist z. B. der Ausspruch des Hrabanus Maurus Opp. VI, p. 73: Disciplina custos spei est, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra virtutis. Haec facit in Christo manere, semper ac jugiter Deo vivere, ad promissa caelestia et divina praemia pervenire, — eine Erklärung, welcher die Disciplin immer weniger treu bleiben sollte. Die Angriffe des Damiani gegen die canones, in quibus perditi homines vana praesumptione confidunt, finden sich in dessen Liber Gomorrh. cp. 10—12, s. Wasserschleben, Bussordnungen, S. 94.

§ 102. Der Pessimismus.

Von der Betrachtung der kirchlichen Anstalten und persönlichen Kraftanstrengungen wendet sich unser Blick in das Innere des menschlichen Bewusstseins. Welche Art des Lebensgefühls ist in unserem Zeitalter die vorherrschende gewesen? wie erklären sich die öffentlichen Sprecher, indem sie ihrer eigenen Selbst- und Welterkenntniss Ausdruck geben wollen, und welche Stimmung gewinnt in ihnen die Oberhand? Die religiöse Ueberlieferung wollte sich selber treu bleiben, daher kann auch diese Frage nur im Anschluss an gegebene Prämissen beantwortet werden. Das alte Thema von der Geringschätzung der Welt klingt leiser oder lauter auch durch diese Jahrhunderte, aber es bedeutet nicht immer dasselbe; die Kirche selber, nachdem sie von dem irdischen Schauplatz rechtmässigen Besitz ge-

nommen, giebt ihm einen veränderten Sinn. Das Papstthum kann einen Stoff, für dessen Bearbeitung es mit zunehmendem Eifer thätig war, und von welchem es selbst ein Stück inne hatte, nicht ohne Weiteres gering geachtet haben. Eine Machtstellung wie die der Kirche und des Papstes vertrug sich nicht mit allgemeiner Weltverachtung; auch wurde der Satan nicht mehr wie vor Zeiten als Beherrscher der Jetztwelt vorgestellt, die Lehre versetzt ihn gefesselt in die Hölle, sein Geschäft aber wird von den Dämonen fortgesetzt. Der Gegensatz von Gott und Welt als von Heil und Unheil setzte sich in einen anderen um, welchen die kirchliche Entwicklung aus sich hervorgebracht hatte, in den der Weltlichkeit und Geistlichkeit, der saecularia und spiritualia oder clericalia, und ebenso wurde er ausgeglichen durch die Unterscheidung der clerici saeculares et regulares oder professi. Zwei grosse Kreise verhielten sich so zu einander, dass sich der engere dem weiteren als einem der Welt zugewendeten und relativ angehörigen gegenüber stellte, während beide doch im Kosmos ihren creatürlichen Boden haben sollten. Das Weltliche wurde alsdann nicht als feindlich gedacht, es galt nur als die zweite und untergeordnete Hälfte der Christenheit, aus welchem diese die natürlichen Erfordernisse ihres eigenen Fortbestandes schöpft, das aber für sich allein untauglich, erst unter der Obhut des Kirchlichen seiner Bestimmung nachzukommen vermag. Demgemäss war mit dem saeculum entweder die Endlichkeit im Verhältniss zur Ewigkeit gemeint oder die Weltseite des öffentlichen Lebens, welcher mit den irdischen Annehmlichkeiten auch die Lasten und Geschäfte zufallen; mundus und saeculum blieben verwandte und häufig zusammenfliessende Vorstellungen, und über beiden schwebte die vita contemplativa. Und dieser Auffassung bediente sich vorzugsweise das Mönchthum; in der Sprache des Mittelalters heissen die Mönche religiosi, sie fühlen sich als Träger vollkommner Gottesgemeinschaft, als Bewohner einer paradiesischen Ruhestätte, aus welcher der Urvater einst vertrieben worden. Wenn daher in den Schriften eines Hrabanus Maurus und Peter Damiani das Recht und die Pflicht der Geringschätzung der Welt eingeschärft wird: so ist schwer



zu sagen, wie weit sie dabei an den jeweiligen Zustand des saeculum, wieweit an den mundus überhaupt gedacht haben.

Allein in diese officiellen Schranken liess sich die herrschende Lebensansicht nicht bannen, denn sie hing mit einer allgemeinen Beurtheilung des Irdischen zusammen, welche an dem Faden altchristlicher Anschauungen fortgeleitet, jetzt einen weit schärferen Ausdruck annehmen sollte. Mochten Viele sich dem Leichtsinn überlassen, auf Anderen lastete eine drückende Schwüle. Es war das Gefühl des niedrigen, von Leid, Unheil und Täuschung durchflochtenen, dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfenen Menschenlooses, der Schmerz des Daseins selber, der bald zu wehmüthiger Klage, bald su bitterer Anklage nöthigte. Längst hatte sich das christliche Leben unter den Namen eines Kriegsdienstes und Kampfes gestellt; noch gewöhnlicher wurde damals die Vorstellung einer Reise oder mühevollen Wallfahrt, denn in diesem weiten Rahmen konnten die Schaaren der Mönche und Krieger, der Kreuzfahrer und Pilgrime, der Geistlichen und Weltleute und selbst der Mystiker mit den Staffeln ihrer Contemplation zusammengefasst werden.

Subjectiv ergaben sich dabei immer noch Abstufungen, die Weltverachtung konnte wehmuthsvoll und poetisch ausfallen, aber auch bis zur härtesten Prosa gesteigert werden. Wir wandeln in einem Thal der Thränen, wo das geistige Auge durch den Nebel der Sinnlichkeit umdüstert wird, so ruft Bernhard von Clairaux. Der Ausdruck vallis lacrymarum sammt dem Zusatz: exules filii Hevae ist nicht biblisch, aber durch das im eilften Jahrhundert, vielleicht schon im zehnten entstandene Salve regina hat er bis in die spätere Lyrik einen Nachklang gefunden. — Mit farbenreicher Beredtsamkeit verbreitet sich Hugo vom h. Victor über dasselbe Thema; er vergegenwärtigt die „Eitelkeit der Welt“ unter lebenden Bildern und Scenen, die sich glückverheissend eröffnen, um in Darstellungen des Elends zu endigen. Fröhliche Schiffer beginnen singend und von Fischen umgeben am Morgen ihre Seefahrt, aber der Himmel umwölkt sich und Stürme drohen den Untergang; — eine reichbeladene Karawane wird von Räubern angegriffen; ein herrlich

ausgestattetes Wohnhaus empfängt uns, aber auch die Sorge schleicht hinein und zerrüttet allen Wohlstand; eine Hochzeit verspricht Zufriedenheit und Segen, welcher dennoch nachher unter Zwietracht, Noth und Misserfolg der Familie abhanden kommt. Dies Alles sind Beweise einer täglichen Vereitelung, welcher Alles unterworfen ist. Reden die Menschen von der Veränderlichkeit der Dinge: so meinen sie etwas Neues und Unerhörtes zu verkündigen, in der That aber, und hier hat Koheleth mitgesprochen, ist es immer nur das Alte, immer nur die unabweisbare Erbschaft der Vergangenheit, die sich schonungslos auf jede Zukunft überträgt. Die Welt gleicht einer Sündfluth, welche das Herz, wenn es sich nicht in der Arche der Contemplation zu retten weiss, in ihrem Strudel begräbt.

Das Irdische, wie es den Beschauern vor Augen stand, konnte entweder nur als das Niedrige angesehen, oder in diesem auch das Schlechte und Vergebliche gefunden werden, jene Auffassung mochte den weicheren, diese den härteren Gemüthern zusagen. Für den eigentlichen Pessimismus des Mittelalters weiss ich keinen besseren Beleg als die in ihrer Art ausgezeichnete Schrift des Papstes Innocenz III. De contemptu mundi, vor 1198 abgefasst. Mit grausamer Deutlichkeit und in gedrungener Sprache wird hier der ganze Mensch zuerst als Natur und Creatur, dann in der Verschiedenheit seiner Lagen, zuletzt als verderbter und tief verschuldeter Sünder zergliedert; die Beobachtungen und Schlussfolgerungen häufen sich, und alle kommen auf dieselbe Erbärmlichkeit, Todesverwandtschaft und Angst des Daseins hinaus. Von der Wiege bis zum Grabe reichen dieselben Eindrücke. Unter Sorgen und Unehren geboren, im Staube erwachsend und gebrechlicher als das Thier, von jedem Wissen zum Nichtwissen zurückgedrängt, von Geldsucht, Hochmuth und Begierde gestachelt, verzehrt sich der Mensch in unheilvoller Sehnsucht, das Schlechte, Schimpfliche und Eitele macht er zum Scheinbild seiner Bestimmung. Tod und Verwesung regen sich in ihm, schon ehe er ihnen anheimfällt, „wir sterben, indem wir weiter leben, und dann erst hören wir auf zu sterben, wenn wir zu leben aufhören“. Auch macht

es keinen Unterschied, ob wir uns jung oder alt, arm oder reich, als Herrn oder Knechte, als verheirathet oder ledig denken, denn damit wechseln nur die Formen einer stets sich selbst gleichen Unseligkeit. Von dem Ertrage menschlicher Arbeit und von den Früchten der Gemeinschaft ist nicht die Rede, der Zustand des Einzelnen entscheidet über die Beschaffenheit des Ganzen. Als eine aus Hiob und Koheleth geschöpfte Bibelstudie darf dieses merkwürdige Büchlein nicht angesehen werden, Erfahrung und Reflexion haben es eingegeben; wir haben anzunehmen, dass ein so scharfblickender, moralisch empfindlicher und durchaus richterlich entwickelter Charakter wie Innocenz, indem er sich von Schmerzenslauten und Bussklagen umgeben fand, zu einer so studirten Anhäufung von Leidensbildern bewogen werden konnte. Zwar beabsichtigte er diesem Gemälde des Schreckens ein zweites von entgegengesetzter Färbung folgen zu lassen, allein er hat es nicht gethan, die Nachtseite hat ihn festgehalten, seine Rede drückt den Tiefgang des sittlich-natürlichen Zeitbewusstseins aus. Idealistische Naturen konnten nicht ganz seiner Meinung sein, sie dachten stets an die geistigen Güter, die der Weltstoff immer noch in sich trägt; daher sagt der ehrwürdige Vincenz von Beauvais, dass Gott der Menschheit zum Troste unter zahlreichen Mühseligkeiten die Wissenschaften geliehen habe. Und wieder eine andere Auffassung liesse sich aus den Schriften des Johannes von Salisbury schöpfen.

Alle diese im Einzelnen berechtigten und zugleich ergreifenden Schilderungen des irdischen Jammerthals blieben abstract und geschichtslos, sie hielten sich an das Zuständliche und an die Wiederkehr ähnlicher Vorgänge, aber ohne Rücksicht auf grosse Wirkungen, denn sogar an die Grossthaten Gottes wollte man nicht denken, ohne vorher von dem Zeitlichen ganz abgesehen zu haben, streng genommen gehören sie also nicht in die Welt, während sie doch zeitlich und irdisch offenbar geworden. Daraus ergiebt sich ein durchaus tendenziöser Geist dieser Schriften; die Warnung vor den Gefahren des Weltsinnes steigert sich bis zur Unwahrheit; um desto vollständiger dem Zweck

einer völligen Losreissung zu dienen, greift sie nach den stärksten Effecten und nimmt die düstersten Farben zu Hülfe. Willst du geringschätzen und verachten: so sei es das Irdische, willst du suchen und lieben: dann wende dich dem Jenseitigen zu, so soll das Gemüth sich scheiden und entscheiden, um nicht dennoch an falscher Stelle haften zu bleiben. Der Pessimismus richtet sich wie eine künstliche Schutzmauer und Scheidewand auf, mit ihm verbindet sich dann die gewöhnliche Anschauung, nach welcher das Jetztleben nur der Fremde und dem Verbannungsort (exilium) gleicht, das zukünftige aber der Heimath (patria), welche von jenem aus wieder erreicht werden soll. Eigentlich wird damit dem irdischen Beruf der Selbstwerth abgesprochen, indirect aber und thatsächlich behauptete das Leben wieder seine Rechte, weil es Hoffnungen nährte und Kräfte in Anspruch nahm; daher musste auf diesen Heimweg (via) und die mit ihm verbundenen Mühen und Leistungen alle Aufmerksamkeit hingerichtet werden.

Zum Belege könnten noch andere Abhandlungen oder Abschnitte ausgebeutet werden. Im mönchischen Sinne wird die Weltverachtung erklärt von Peter Damiani, vgl. dessen Opp. ed. Cajetan, Par. 1743, I, p. 151. Relege maximum illum Latinorum philosophum, — Boetius ist gemeint, — et in illius verbis meam invenies esse sententiam. Contemne igitur haec omnia, quia omnia contemnenda sunt, et de his omnibus fac sarcinam tuam, contemptum mundi. — Decursa vero hac regione et quod pretiosius est inde sublato transi ad secundam, quae est paradisus claustralis. — II, 122, 23 und die ganze Schrift De contemptu saeculi, p. 133. Una quaeque autem mundi hujus actio mola est, quae dum multas curas congerit, humanas mentes quasi per gyrum vertit atque ex se quasi farinas projicit, quia seducto cordi semper minutissimas cogitationes gignit. — Zum Folgenden vgl. Bernhardi De consider. V, 1: Unde interim absumus (i. e. a patria), et ubi sumus, vallis est et vallis lacrymarum. Daniel, Thes. hymnol. II, p. 321: Ad te suspiramus gementes et flentes in hac lacrymarum valle. — Hugonis a S. Victore De vanitate mundi libri tres, Opp. Mogunt. 1617, II, p. 175: Curris, sed deorsum, crescis, sed ad interitum, venis et praeteris, sed effluis, sed absorberis. — Hinc est quod homines, cum de mutabilitate rerum aliquid audiunt, continuo stupent et admirantur, quasi novum aliquid acciderit, quia profecto hic sermo improvidis mentibus novum ingerit, quod in rerum cursu jam olim vetus fuit. — —

Ego in exilio sum, tu in patria es, et idcirco de te cogitare nunquam fastidio, quia per memoriam et recordationem tui quodammodo ad patriam recurro. — Die Schrift des Innocenz De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis libri tres, oft herausgegeben, zuletzt ed. J. H. Achterfeldt, Bonn. 1855, ist genauer von mir erörtert, s. Optimismus und Pessimismus S. 96 ff. Die neueste Schrift von E. v. Hartmann, Geschichte des Pessimismus, ist mir noch nicht bekannt geworden.

§ 103. Das Kreuz.

Innocenz stand mit seiner düsteren Weltverachtung gewiss nicht allein, aber sein Pessimismus darf auch nicht als Gesammtausdruck der herrschenden Lebensansicht gelten. Schon der Mariendienst war geeignet, weichere Gefühle zu pflegen, mehr noch die Betrachtung des Kreuzeszeichens. Denn dieser hat sich unser Zeitalter mit ebenso inniger und schwärmerischer Liebe wie mit grüblerischer Speculation überlassen. Das Zeichen wurde zum Sammelplatz religiöser und sittlicher Regungen, Schmerz und Freude, Busse und Trost, Demuth und Begeisterung suchten und fanden an derselben Stelle ihre Nahrung; alle diese Stimmungen begegneten sich, aber sie wurden auch in Fluss gebracht, um sich in einem Gesammtgefühl der Andacht zu einigen.

Dies Kapitel ist äusserst weitschichtig, wir heben nur einige Züge heraus. Das Kreuz Christi ist von seiner historischen Stätte herabgestiegen, um ihm selber nachzugehen und alle Orte seiner geistigen Gegenwart und Wirksamkeit zu versinnlichen. Hingestreut über Höhen und Thäler, über Thurmspitzen und Altäre, Wallfahrtsorte und Begräbnissplätze, den Gewändern der Aebte und Kleriker, den Rüstungen der Ritter angeheftet, allen Denkmälern und Emblemen unentbehrlich, liess es kein Ziel und keine Station irdischer Pilgerschaft unberührt; es übte einen gestaltenden Einfluss auf den Kirchenbau, die Kunst und den Cultus und begleitete den Cyklus der Sacramente, selbst weltliche Handlungen erfolgten unter seiner Obhut. Fromme Botschaften und gewaltige Heere, Büsser und Ritter liessen es sich vorantragen, christliche Enclaven wurden mitten in der Fremde an ihm er-

kennbar; das grösste kriegerische Unternehmen des Mittelalters stellte sich mit höchster Zuversicht unter sein Panier. Und indem es an die Stelle dessen trat, an welchen es nur erinnern sollte, hat es dem Aberglauben wie dem Glauben gedient. Der häufige Gebrauch machte es alltäglich, das mysterium crucis verwandelte sich in ein stets bereites Zaubermittel und bequeme Schutzwehr gegen jede Gefahr. Es ist historisch bedeutungsvoll, dass der griechische Bildersturm, während er alle Abbildungen hinweggräumte, doch dieses Zeichen bestehen liess, welches nur von kleinen Parteien angetastet worden ist. Durch das Kreuz wollten die grossen Kirchen verbunden sein, und dennoch musste selbst diese einfachste Gestalt der Neigung zu Abweichungen Raum geben, daher sind die Unterschiede der Kreuzesfigur und die Arten der Kreuzschlagung selbst wieder confessionell geworden.

In der Literatur ist das Kreuz besungen, beschrieben, erklärt und mit einer endlosen Reihe von Deutungen überschüttet worden. Seit Tertullian hat fast kein Schriftsteller versäumt, diesen Namen nachdrucksvoll und im Anschluss an die Paulinische Sprache seiner Rede einzuflechten; und sie blicken dabei auf Christus selber zurück, von ihm beziehen sie den Inhalt ihrer Anschauung, um ihn dann auf die sinnliche Form zu übertragen. Sehr häufig aber wird auch das Zeichen als solches in's Auge gefasst und immer auf's Neue commentirt. Neuere sprechen von einer Theologie und Philosophie des Kreuzes, man kann ebenso wohl von einer Mathematik desselben reden, welche die Figur selber zum Grunde legte. Zwei Linien durchschneiden sich rechtwinklig, sie weisen also aufwärts und in die Tiefe sowie nach beiden Richtungen des Horizonts; daraus erhellt der Universalismus des Kreuzes, welches sich mit seinen Segnungen auf alle Himmelsrichtungen erstreckt. Die Anwendung auf die Menschengestalt ergab sich von selbst. Ferner laufen die beiden Linien in vier Enden oder Hörner aus, und hier lässt Hrabanus Maurus, Einer der wichtigsten Schriftsteller auf diesem Gebiet, diese Vierzahl förmlich wetteifern mit der Dreizahl des Dogma's. Die ganze Creatur soll Zeugniss geben. In das Tetragonon werden die Regionen des Irdischen und Himmlischen, des

Unterweltlichen und Ueberhimmlischen aufgenommen. Vier Lebensformen unterscheiden die Schöpfung, vier Affecte regen sich im Menschen, Furcht und Begierde, Traurigkeit und Freude; alle unterliegen der Sünde, aber das Kreuz sammelt sie und giebt ihnen Richtung und Gedeihen. Eine andere naheliegende Ausbeute liefern die vier Evangelisten sammt ihren Thierbildern. Mehr Schwierigkeit hatte es schon, wenn die sieben Sacramente, die in vier Gruppen zerfallenden Monate, die Jahrestage, ja sogar fernliegende Zahlen wie 120 und 72 hineingerechnet werden sollten. Indem aber der Ausleger auch die Cardinaltugenden, die sieben Geistesgaben und neun Seligpreisungen herbeizieht: versetzt er uns wider Erwarten mitten in die Ethik, und seine Meinung geht dahin, dass alle sittlichen Kräfte und religiösen Segnungen nicht ausserhalb des Heilszeichens wirken, sondern unter dessen verbindendem Einfluss sich bethätigen sollen; dann sind sie die fundamentalen Richtungen, von welchen die Reihe der Tugenden stammt und das Leben getragen wird.

Drei Dinge, sagt ein Anderer, lässt das Kreuz an sich erkennen, den Adel (nobilitas), die Weisheit und die Frömmigkeit. Viele dieser Erklärungen laufen auf eine endlose Künstelei hinaus, aber die trockne und verwirrende Zahlenmystik, deren wir eben gedacht, wird von poetischen Stimmen wohlthuend unterbrochen; die Lyrik des Kreuzes will nichts beweisen noch von der Stelle rücken, wohl aber das Gemüth in Schwingung versetzen. Durch sie wird das Bild lebendig, die dürren Zahlen verlöschen, die starren Linien werden biegsam, das Kreuz entfaltet sich in einen hochstrebenden, breitästigen, duftenden Baum, den Lebensbaum, dessen Holz (dulce lignum) den Schaden des anderen Baumes wieder gut gemacht, oder es wird zur Siegesfahne (vexillum) oder zur Heilquelle für die Leiden der Menschheit. Eine „liebliche Symphonie“ verherrlicht die „Religion des Kreuzes“.

Fragt man, welche von allen diesen Deutungen die durchgreifende sei: so brauchen wir nicht zu sagen, dass alle Rede vom Kreuz in den Gefühlen der freudigen Erhebung und des Sieges verklingen muss. Die Weltverachtung löst sich in Weltüberwindung auf. Indessen sollten doch auch die schmerzlichen und

beugenden Eindrücke niemals verloren gehen, und gerade der Uebergang von dem einen Pathos zum anderen übte den eigenthümlichsten Reiz. An dieser Stelle liessen sich also auch sehr ungleichartige Gemüther befriedigen, und alle Betrachter wurden an dem Gedanken vorübergeführt, dass es keine tiefere und keine gerechtere Trauer giebt als die sittliche und keine höhere Freude als die Erhebung über jenen Schmerz.

Wir beziehen uns hauptsächlich auf Hrabani Mauri De laudibus s. crucis libri duo, in prosaischer und poetischer Form mit zahlreichen mystischen Figuren, das merkwürdigste Product dieser Art, Opp. I, p. 276 sqq. (Neue Ausgabe von Ad. Henze, 1847). Hier werden p. 293 vier Dreiecke mit ihren Spitzen zu einander gestellt und mit Umschriften versehen, dazu die Erklärung: Quatuor ergo hae figurae in unam crucis formam dispositae quatuor principalium virtutum continent nomina, prudentiae nempe, justitiae, fortitudinis et temperantiae, ex quibus omnis virtutum series procedit et in quibus ratio bonae vitae consistit. Von den Deuteleien sei nur eine erwähnt; die Worte crux salus enthalten zusammen 9 Buchstaben, welche p. 287 auf die 9 Engelordnungen bezogen werden. Von späteren Erklärern gehören Bernhard, Bonaventura und Thomas von Kempen, von älteren Gregor I. hierher, und unter den Kreuzesliedern sind stets das Pange lingua, das Crux benedicta nitet, und Laudes crucis attollamus ausgezeichnet worden. Daniel, Thes. hymnol. I, p. 163. 168. II, p. 78.

Die grossen Werke von Just. Lipsius, De cruce, und von Jac. Gretser, De cruce Christi, Opp. Ratisb. 1734, haben eine Erneuerung erfahren durch Zöckler's Buch, Das Kreuz Christi, Gütersl. 1875. S. das. S. 456 ff.

§ 104. Das Verhältniss zum Dogma.

Die folgende Darstellung wird sich innerhalb einer Reihe von stets wiederkehrenden Namen und Begriffen hinbewegen, denn diese bilden einen ansehnlichen Vorrath, der sich ergänzen, zergliedern, verfeinern und immer specieller auf die Lebensverhältnisse anwenden liess, doch aber durch eine gemeinsame Zweckbestimmung zusammengehalten wurde. Das Dogma als solches wird dabei mehr vorausgesetzt als eingeflochten; da aber die Ethik aus dem strengen Lehrverbande nicht herausfallen konnte: so scheint nöthig, das innere Verhältniss der sitt-

lichen Bethätigung zur religiös-dogmatischen Vorhaltung oder Einschärfung noch kürzlich in's Auge zu fassen. Von der älteren protestantischen Sittenlehre ist bekannt, dass sie sich an den Artikel von der Heilsordnung angeschlossen hat; fragen wir also, welches für das damalige Lehrsystem die Stellen waren, die zu Beweggründen oder Schlussfolgerungen nach der ethischen Seite vorzugsweise gedient haben.

Das scholastische Dogma culminirte in der Lehre von der Genugthuung, in ihr sollte der Endzweck der Menschwerdung Christi, mithin auch der Werth der Offenbarung auf eine schlechthin abschliessende Weise niedergelegt sein. In ihr erschienen die stärksten Gegensätze vor dem Forum des höchsten Rathschlusses gelöst, die Schuldenlast der abgefallenen Menschheit aufgewogen, der Riss in der Engelwelt geheilt, die Gerechtigkeit mit der Liebe versöhnt, der Bund des Friedens wieder aufgerichtet; — die Vernunft hat diese historisch-metaphysische Thatsache nicht allein anzuerkennen, sondern sie übernimmt die Aufgabe, sie auf eine unausweichliche Nothwendigkeit zu gründen. Diesen Sinn der Anselmischen Theorie haben auch die Nachfolger unbeschadet einiger Abweichung bis auf Duns Skotus bestehen lassen. Bedenken wir nun, dass die Beweisführung grade von sittlichen Begriffen wie Schuld, Pflicht und Ehre ausging, und nimmt man hinzu, dass nach der Ansicht der vornehmsten Lehrer, freilich nicht der Skotisten, aller Wille vom Intellect aus bewegt wird: so sollte man meinen, dass gerade aus dieser Anschauung, eben weil sie rational angeeignet worden, auch der unmittelbarste ethische Impuls im Sinne des Trostes und Seelenfriedens oder der dankbaren Hingebung hätte hervorgehen müssen. Allein diese Erwartung wird nicht erfüllt, so schwer es auch sein mag, in solchem Falle ein summarisches Resultat zu gewinnen. Verhältnissmässig geht die Ethik an dieser Lehre vorüber, die Dogmatiker haben sie mit eigener höchster Befriedigung verherrlicht und fortgeführt, ohne ihr in ihrer Unmittelbarkeit einen durchgreifenden Einfluss auf das Sittliche zu verleihen. Es ist jedenfalls nicht erweislich, dass die Ethiker gerade aus diesem fundamentalen Dogma haben schöpfen oder unter

dessen Eindruck verfahren wollen. Zur Erklärung dieses Umstandes mag man daran denken, dass sich die Kirche als die eigentliche Versöhnerin und Friedensstifterin dazwischen gestellt hatte; unseres Erachtens aber kommt dabei nicht weniger die Satisfactionslehre selber in Betracht. Denn in ihrer dermaligen Fassung wurde das Dogma unzugänglich für die Mehrzahl, die in ihm mitsprechenden ethischen Momente waren von Rechtsbegriffen absorbirt und der lebendige Christus in den bloss leidenden verkürzt; damit trat auch der Inhalt in den Hintergrund der Theorie, wurde als Jenseitiges, Geschehenes, Abgeschlossenes wie aus der Ferne angeschaut.

Weit mehr Anknüpfung bot natürlich die Soteriologie sammt den beiden Potenzen der Gnade und der Freiheit. Mit diesem Lehrstück verhielt es sich ganz anders, es stammte aus älterer Zeit und war späterhin nicht verschärft, sondern gerade erweicht worden. Die Freiheit war inhaltsvoller, die Gnade geschmeidiger geworden, die Erklärungen der Sünde und Erbsünde begünstigten die Annahme eines Zusammenwirkens göttlicher und menschlicher Kräfte; es erwies sich unmöglich, mit den Augustinischen Gegensätzen von Macht und Ohnmacht gleichsam den ganzen Haushalt der Lebensführung zu bestreiten. Die Rechtfertigung wurde effectiv, nicht declaratorisch verstanden, aber sie sollte doch einen Verlauf darstellen, welcher den Sünder schrittweise und durch eigene Mitthätigkeit in den Stand des Gerechten eintreten lässt. Darum geht denn auch die gratia divina durch die ganze Ethik, die Stellen ihres Eingreifens sind gegeben, sie wird entweder einfach oder als Theil ihrer selbst herbeigezogen; als gratia dans und data, als operans und cooperans soll sie den Coefficienten des menschlichen Vermögens in sich dulden und benutzen, ähnlich wie überhaupt die religiösen Gesammtkräfte durch persönliche Zuthaten erst belebt und entwickelt werden. Wenn sich beispielsweise ein Ethiker auf die Intention als Kriterium der Tugend berief: so sollte der fromme Mensch Beides bedenken, dass er die Lauterkeit des Motivs nicht sich selber verdanke, aber auch das Andere, dass er bei dessen Dasein selbst betheiligt und für dessen Fehlen verantwortlich sei.

Ein Drittes ergiebt sich ohne Schwierigkeit. Die Gnade wurde als freie Geistesmacht gedacht, aber auch gestaltet und versichtbart, ihre Wirkung vertheilte sich unter sinnliche Verrichtungen, die Sacramente wurden ihre Träger, und wie diese in dem Mysterium der Versöhnung ihren innersten Grund hatten: so reichten sie auch ganz in den Bereich der täglichen Erfahrung herab, um hier die Fortleitung des eigenthümlich Christlichen zu übernehmen. Damit treten wir allerdings in eine Beziehung zu dem Dogma von der Versöhnung, aber doch nur in eine sacramentlich vermittelte. Wir halten auch dieses so kunstvoll von der Scholastik ausgearbeitete Lehrstück für ein Medium, innerhalb dessen eine religiöse Mittheilung in sittliche Willensbewegung sich umsetzen sollte, und welches daher auf den Lebensverlauf des Einzelnen wie der Gesammtheit ausgedehnt werden musste. Alles Sacramentliche ist mit der Vollziehung selber schon gegeben, seine Fruchtbarkeit wird nur an geringe menschliche Bedingungen gebunden, von Seiten des Priesters an die richtige Absicht der Darreichung, von Seiten des Empfängers an die widerstandslose Bereitwilligkeit. Allein es blieb doch immer die Annahme stehen, dass an jedes Minimum menschlichen Vermögens eine steigende Mitthätigkeit zuerst des inneren, dann des ganzen Menschen sich anschliessen müsse; der schon vorhandene Synergismus fand seine volle Anwendung. Nach Thomas von Aquino dienen die Sacramente zur „Vollendung der Seele", zur Pflege der „Religion und des christlichen Lebens"; ihre Zeichen werden zu Ursachen, was sie in sich tragen, ist eine virtus, folglich muss es auch eine virtus sein, deren Anfänge und Fortschritte sie zu begleiten die Bestimmung haben. Noch deutlicher wird diese Verbindung mit dem Sittlichen durch die scholastischen Beziehungen der sieben sacramentlichen Kräfte auf ebenso viele Tugenden und Fehler; denn durch diesen Parallelismus erhielten diese Handlungen ganz ausdrücklich einen moralisch-praktischen Werth, als Stärkungen wie als Heilmittel wurden sie in die Schwierigkeiten der persönlichen und der gemeinschaftlichen Lebensbestimmung eingeführt. Am Meisten gilt dies von der Busse, die denn auch

am Häufigsten in der Ethik zur Sprache kommt, sie wurde die allgegenwärtige Leiterin der Gewissen und der Werkthätigkeit, und wie sie sich an die Machtgebote der Hierarchie unmittelbar anschloss: so hat sie auch alle Unwahrheiten und Verfälschungen der Kirchenzucht offenbaren müssen.

Viertens konnte und musste das praktische Interesse auch in die Eschatologie eingreifen. Der Glaube betrachtete das jenseitige Leben als den Ertrag des jetzigen, als vergeltende Seligkeit und Unseligkeit; die Phantasie verweilte bei diesen Vorstellungen, durch Kunst und Lyrik wurden sie ergreifender, und Aller Augen waren auf das Bild des Fegefeuers hingerichtet, weil in diesem Furcht und Hoffnung sich begegneten und die Aussicht auf eine letzte Entscheidung zum Heil offen blieb. Die Ethik aber hat diese Eindrücke in Weckstimmen der Busse und Hebel der Besserung verwandelt, worin sie durch die Bussdisciplin unterstützt wurde, während der Ablass und die Seelenmessen dazu gedient haben, den Ernst der Todesgedanken zu schwächen. Wir haben einzuräumen, dass in der kirchlichen Ueberlieferung der ursachliche Zusammenhang von Tugend und Beseligung, von Laster und Verdammniss jederzeit geschont und in volksthümlicher Rede sogar höchst nachdrücklich betont worden ist; die Scholastik durfte daher die sogenannte Attrition als die unvollkommne, weil nur durch den Hinblick auf jenseitige Vergeltung bedingte Form der Reue zwar herabsetzen, aber um ihres Nutzens willen nicht fallen lassen. Dass aber dennoch die Moral des Schreckens und der Lohnsucht lange nicht in dem Grade, wie insgemeinhin gesagt wird, herrschend gewesen, vielmehr dieser ethische Eudämonismus sich auch einer sinnvollen Veredelung fähig gezeigt, darauf ist gelegentlich schon hingewiesen worden, weiter unten wird es sich bestätigen.

Mit diesem Allen sind natürlich nur die eigentlich dogmatischen Verknüpfungen beider Gebiete gemeint, nicht etwa die Summe der religiös-sittlichen Anregungen überhaupt, denn diese hatten noch andere Quellen. Das Schriftwort hat auch unmittelbar gewirkt, Christus selbst, den die Lehre von ihm in ein abstractes Begriffswesen aufgelöst hatte, hat nicht aufgehört in den

Gemüthern zu leben, dagegen dauerte es lange, bis sich die Nachfolge oder Nachahmung Christi wieder einmal zu einer idealen Lebensmacht erhob.

Streng genommen führt die Schrift des Anselm Cur Deus homo? auf das Resultat, dass schon in der sühnenden Freiheit und Nothwendigkeit des Todesopfers des Gottmenschen der ganze Zweck seiner Menschwerdung gesucht werden muss; und doch kann Anselm nicht umhin, auch den ethischen und religiösen Lebenswerth seines irdischen Wandels wenigstens accessorisch gelten zu lassen. Er sagt l. c. lib. II, cp. 11: Sunt et alia multa, cur eum (Christum) valde conveniat, hominum similitudinem et conversationem absque peccato habere, quae facilius et clarius per se patent in ejus vita et operibus, quam velut ante experimentum sola ratione monstrari possit. Quis enim explicet, quam necessarie, quam sapienter factum sit, ut ille qui homines erat redempturus et de via mortis et perditionis ad viam vitae et beatitudinis aeternae docendo reducturus, cum hominibus conversaretur et in ipsa conversatione, cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent, se ipsum exemplum praeberet?

Kapitel II.

Die Systematiker der Sittenlehre.

§ 105. Die Ethik Abälard's.

Es ist Zeit, die Reihe der einzelnen Leistungen kennen zu lernen. Die Literatur beginnt im XII. Jahrhundert mit einer auffallenden Erscheinung. Bekanntlich hat Abälard († 1142) der Ethik eine besondere Schrift unter einem bedeutungsvollen Sokratischen Titel gewidmet, damals nach langer Zeit die erste dieser Art, und von welcher auch nur die erste Hälfte vollendet vorliegt. Sie stellt uns ihren Verfasser ganz vor Augen, wie in der Leichtigkeit seiner Rede: so auch in der Lebhaftigkeit des Auftretens für gewisse Ueberzeugungen und in seiner dialektischen Geschicklichkeit, aber auch in der Unzulänglichkeit und theilweisen Ungründlichkeit seiner Beweisführungen. Er versteht unter

Sitten die Fehler oder Tugenden der Seele, durch die wir zu schlechten oder guten Handlungen angetrieben werden, sie sind also verschieden von den blossen Graden geistiger Fähigkeit, die mit dem sittlichen Werthe der Handlungen nichts zu schaffen haben. Doch ist nöthig, fährt er fort, die drei Begriffe Fehler, Sünde und schlechte Handlung (vitium, peccatum, actio mala) genau zu sondern. Fehler bedeutet den verwerflichen Hang (inclinans ad malum pronitas), welcher selbst ohne geäussert zu werden, fortdauern kann, Handlung ist das Thätliche, die Sünde endlich als die bewusste Verachtung Gottes und seines Gebots steht zwischen beiden. Begierde, sinnliche Lust oder Versuchung bilden den Anfang, die That den Beschluss eines zusammenhängenden Verlaufs, dessen einzelne Factoren dennoch ungleicher Art sind. Worin soll nun das eigentlich Sündhafte gesucht werden? Nicht in dem ersten Stück, denn dieses ist nur ein unwillkürliches, durch Vorstellungen oder dämonische Reizungen gewecktes Verlangen und kann ebenso wohl zum Kampf und Widerstand gegen das Böse, ohne welchen keine Tugend gewonnen wird, Veranlassung geben, — auch nicht in dem dritten, denn der Act als solcher liegt nicht vollständig in unserer Hand, er kann auch durch allerlei Umstände, durch Unwissenheit oder Zwangsverhältnisse beeinflusst sein. Daher bleibt nur jenes Mittlere als entscheidendes Moment übrig, dass wir uns nämlich von der andringenden Neigung fortziehen und bestimmen lassen, denn darin erst ist unser subjectiver Antheil und darum auch unsere Verschuldung enthalten. Alle Sünde ist Schwäche oder Passivität, welche uns bewegt, in das zu willigen, was dem Princip der Gottesliebe widerspricht und in Gottesverachtung ausartet; ihr Wesen empfängt sie aus der Bereitwilligkeit oder Zustimmung (consensus) des thätigen Subjects, welche allein auch den Schuldcharakter entscheidet. Von hier aus müssen dann schwere Vergehungen (criminalia) von geringeren unterschieden werden, die nur das Geziemende betreffen, es wäre verkehrt, alle einander gleichzustellen. Aus diesen Vordersätzen ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass das Sündhafte weder aus der vorangehenden Begierde, noch aus der blossen Ausführung (operatio), die nichts

Neues hinzubringt, sondern lediglich aus dem Beweggrund sicher erkannt wird, und dass sobald dieser Maassstab aufgegeben wird, auch die Gefahr entsteht, Unschuldige zu verdammen und Schuldige freizusprechen, weil viele Handlungen einander äusserlich ähnlich sehen, während sie dem Motiv nach in entgegengesetzte Richtungen zerfallen. Abälard eilt hier an ernsten Bedenken rasch vorbei, er fragt nicht, ob in der fortwirkenden Concupiscenz nicht auch der Consensus schon enthalten sei, noch auch, ob nicht selbst die Art der Ausführung eine durchgreifende Bedeutung haben könne, sein eigenes Princip der Innerlichkeit treibt ihn vorwärts. Er räumt ein, dass der menschliche Richter allerdings anders verfahren wird; dieser ist an das Gesetz gebunden, er muss auf den Inhalt der Handlung ein Gewicht legen, schon weil er deren Wiederholung verhindern will, das Gemeinwohl verpflichtet ihn dazu. Gott dagegen, der Kenner der Nieren, führt alle Täuschungen auf die Wahrheit zurück, von ihm sollen auch wir lernen, dass das Verdienst menschlicher Werke nicht mit deren Augenschein und Zahl wächst oder abnimmt. Aller sittliche Werth hängt an der Intention und deren Reinheit, diese aber kann in der gleichen Handlung vorhanden sein oder fehlen. Die Gesinnung allein giebt den Ausschlag, und Sünde ist, was wider das Gewissen geschieht.

Dasselbe Interesse verfolgt Abälard, indem er in einem zweiten Abschnitt von der Busse, dem Bekenntniss und der Lossprechung handelt, auch hier will er den inneren Sitz des Sittlichen aufsuchen. Wie sich die Sünde im Bewusstsein als solche darstellt: so auch das Missfallen an ihr. Die wahre Reue hat sich selber zum Gegenstand, sie ist nichts Anderes als der aufrichtige Sündenschmerz, durch das Motiv der Lohnsucht oder der Furcht vor der Strafe wird sie verfälscht; auch muss sich die Reue auf alles Begangene, nicht auf einen Theil desselben beziehen, und die in ihr enthaltene Betrübniss soll uns jederzeit begleiten. Unter der göttlichen Verzeihung soll man keinen zeitlichen Act verstehen, vielmehr einen in der ewigen Ordnung und Vorherbestimmung gegründeten, vermöge dessen der Sünder den Geist der Busse in sich aufgenommen hat, so gefasst treten Reue

und Vergebung einander näher. Das Bekenntniss ferner ist zwar eine religiöse Handlung, aber es wäre unrichtig, sie nur auf Gott beziehen zu wollen, der ihren Inhalt kennt und durchschaut; aus guten Gründen wird die Beichte vor einem Menschen abgelegt, dadurch allein wird Demüthigung erreicht und der Weg zur Heilung eingeschlagen. — Soweit ist Abälard mit der kirchlichen Ordnung einverstanden, er macht jedoch eine doppelte Einschränkung. Nicht jedes Bekenntniss kann an jedem Orte ohne Nachtheil der Umgebung abgelegt werden, daher ist der Einzelne berechtigt, die für ihn geeignete Stelle selbst zu wählen. Und fragt man weiter, ob die apostolische Bindegewalt auf alle Prälaten übergegangen sei, oder nur denen zukomme, welche entschlossen, der göttlichen Gerechtigkeit und Billigkeit zu dienen, sich durch genaue Erwägung der Fälle und der Gesinnungen gegen Leichtsinn wie gegen persönlichen Zorn und Hass sicherstellen: so erklärt der Verfasser nur die Letzteren für wirkliche Verwalter der Gewissen. Er nennt viele Bischöfe unwürdig ihrer Vollmachten, besonders die Beförderer des Ablasses, weil von ihnen das rechte Binden und Lösen nicht ausgehen kann. Auch in dieser Beziehung werden wir auf ein göttliches Forum hingewiesen, vor welchem menschliche Fehlgriffe in Wegfall kommen; Keiner ist zu tadeln, wenn er zur Vermeidung des Aergernisses sich nur einem für ihn geeigneten Kleriker anvertrauen will, aber Niemand soll auch verzweifeln, wenn er in unwürdige Hände geräth.

Ethica seu liber dictus: scito te ipsum, Abael. Opp. ed. Cousin, II, p. 595. Vgl. cp. 3. Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, h. e. inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, — hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, h. e. culpam animae, quae damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid enim est iste consensus, nisi Dei contemptus et offensa ipsius? — Patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati, quod in non esse potius quam in esse subsistat. cp. 7. 10. Quod multitudo bonorum non est melius uno bonorum. cp. 11. Bonam quippe intentionem h. e. rectam in se dicimus, operationem vero non quod aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat. cp. 13, — quod peccatum non est nisi contra conscientiam. Nebenabschnitte beziehen sich auf die Rang-

ordnung der Sünden und auf die Vermeidlichkeit. Die Busse wird cp. 18 definirt als dolor animi super eo, in quo deliquit, cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse. Haec autem (poenitentia) tum ex amore Dei accidit et fructuosa est, tum damno aliquo, quo nollemus gravari, qualis est illa damnatorum poenitentia. Das letzte Kapitel 26 handelt von der Schlüsselgewalt, wo mit Berufung auf Origenes gefolgert wird, quod in his quae diximus Petro concessum est, nequaquam omnibus a domino collatum esse, sed his solis, qui Petrum non ex sublimitate cathedrae, sed meritorum imitantur dignitate, — — liquidum est nihil episcoporum sententiam valere, si ab aequitate discrepat divina.

Im zweiten Buche beabsichtigte Abälard, wie aus dem Fragment hervorgeht, eine Entwicklung der Tugenden und Laster, zu der er auch anderweitig Materialien liefert. Die Cardinaltugenden werden anerkannt und durch das Princip der gemeinsamen Gottesliebe nach Augustin verbunden; die Gerechtigkeit führt direct zur Religion, weil sie jedem das Seinige zuerkennt.

§ 106. Der Werth der Schrift.

Die kirchliche Wissenschaft trachtete nach einer in's Grosse gehenden und methodisch geregelten Gestaltung, daher fiel die erste Epoche der Scholastik unruhig und desultorisch aus. Neue Aufgaben forderten ein weites Uebungsfeld, auf welchem denn auch mancherlei Versuche und Wagnisse nicht ausbleiben sollten. Die Ueberlieferung war fest genug, um auf sich selber zu bestehen, aber auch breit genug, um zu einer Revision des für sicher Gehaltenen einzuladen; neben dem conservativen Streben konnte noch ein anderes Nahrung finden. Wenn Anselm von Canterbury durch eine unbezwingliche rationale Evidenz die Gewissheit des Glaubens bestätigen und vollenden wollte: so hat Abälard in entgegengesetzter und kritischer Richtung von dem Vernunftrecht Gebrauch gemacht; er wollte nicht beweisen, sondern fragen, bezweifeln und untersuchen, und indem er auf die älteren Auctoritäten zurückging, suchte er einen Raum, um auch Neuerungen in Gang zu bringen. Noch entschiedener drängte ihn das ethische Interesse zur Erweiterung des Gesichtskreises; er durchbrach die Augustinische Satzung, um desto weitherziger das sittliche Vermögen anzuerkennen. Ist es doch Gott selbst,

der das Gute seiner Schöpfung eingepflanzt; Christus hat es vorgefunden, in seinen Geboten wird das natürlich Sittliche wieder aufgenommen und reformirt. Die Welt der klassischen Philosophie aber stellt uns gleichfalls nicht allein achtungswerthe, sondern hell leuchtende Vorbilder der Tugend und Gottesliebe, der Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung und Hingebung vor Augen, — Vorbilder, die sogar das Maass jüdischer Gerechtigkeit übertreffen. Dies wird von Abälard stark hervorgehoben, er hat wirklich das philosophische Heidenthum idealisirt und die Originalität des Christlichen verwischt; darüber kann kein Zweifel sein selbst unter denen, die übrigens der Meinung sind, dass er mit dem christlichen Glauben keineswegs brechen wollte, wogegen schon die auf die Trinitätslehre verwendete weitläuftige Mühe sprechen würde. Erschütterung der herrschenden Meinungen, Kritik des Hergebrachten, Erregung der Geister bezwecken seine Schriften, nicht eine Abwendung überhaupt.

Wenn nun Abälard die genannten Begriffe als eigene Disciplin erörterte, statt sie in dogmatischem Zusammenhange vorzutragen: so bewog ihn dazu die Hochschätzung des sittlichen Factors in der Religion. Seine Absicht ging nicht dahin, das Ethische von dem Religiösen abzulösen, sonst hätte er nicht das Gute nach Augustin mit der Gottesliebe verbinden, noch die Sünde einer Gottesverachtung gleichstellen können; wohl aber gedachte er die ethische Untersuchung zu verselbstständigen durch Befreiung von dem anhaftenden Missverstand und durch Aufdeckung des Fehlers in der kirchlichen Praxis. Der Augenschein trügt, der Körper unserer Handlungen ist unberechenbar, nur die Seele der Intention kann ihm Licht verleihen. Wir werden erst Sünder, indem wir einem andringenden Sinnenreiz, — dieses vitium sollte an die Erbsünde (corruptio naturae) anknüpfen, — williges Gehör geben, damit beginnt die Schuld und Strafbarkeit und der Conflict mit dem Gewissen. Erst aus seinem eigenen harmonischen Wesen, nicht aus den Zuthaten und Zufälligkeiten der Erscheinung wird das Sittliche als solches erkannt, dessen Gegentheil aber aus dem inneren Widerspruch. Von derselben Stätte des Bewusstseins soll daher

auch die Umkehr ausgehen; fruchtbare Reue kann sich nur in der Selbsterkenntniss und dem Erwachen eines gebesserten Herzens darthun, das scito te ipsum liefert den Schlüssel des Problems. Was dem Reuigen den Weg zur Verzeihung bahnt, muss auch dem bischöflichen Richter als Gesinnung einwohnen, wenn nicht sein Recht der Binde- und Lösegewalt hinfällig werden soll. Indem also Abälard auf ein Bussverfahren hinblickt, nach welchem die einzelnen Thätlichkeiten zwar gewogen und gezählt, die geistige Prüfung aber über der quantitativen verabsäumt wurde: will er auf den richtigen Maassstab der Beurtheilung zurückweisen. Seine Aufklärung, um mit Reuter zu reden, ist Kritik des Bestehenden oder doch im Werden Begriffenen, Reaction aus dem Rechte älterer Anschauungen; der operativen Sittlichkeit stellt sich die intendirte gegenüber, der richterliche Standpunkt soll sich durch den sittlichen belehren lassen. Darin diente er also der Wahrheit, sein Verdienst soll unverkürzt bleiben, unvergessen zugleich sein offener Tadel des Ablasswesens. Wie oft wurden damals Sittliches und Rechtliches vermischt, Abälard unterscheidet Beides und vindicirt dem Ersteren seine unveräusserliche Wohnstätte. Auch darf man ihm nicht vorwerfen, dass er eine religiös emancipirte Moral habe einführen wollen, denn wenn er auch das subjective Gewissen zur unbedingten Norm erhebt: so soll doch eben dieses mit der Gottesliebe, die Sünde aber mit der Gottesverachtung zusammentreffen, das religiöse Motiv wird mit dem sittlichen in inniger Verbindung gedacht; nach beiden Seiten bleibt der Mensch innerlich gebunden, mag er auch dem Klerus gegenüber eine freiere Stellung beanspruchen. Nicht minder ist Aläbard andrerseits bereit, den Werth der Beichte als eines kirchlichen Heilmittels anzuerkennen, und er nennt die Gründe, weshalb menschlich betrachtet auch das Thätliche einer Censur unterliegen müsse; nur soviel wird geradehin bestritten, dass der Prälat mit der äusseren Vollmacht ohne Weiteres auch die innere Gültigkeit seines Richteramts empfangen habe.

Unchristliche oder schlechthin unkirchliche Resultate treten uns also hier nicht entgegen, doch fehlt dem Büchlein wie an-

dern Schriften dieses ungewöhnlichen Mannes die Besinnnng und die Stetigkeit des Denkens. Es gelingt ihm nicht, sein peccatum aus der Verbindung mit dem vitium herauszuziehn, die Mittelglieder werden übersprungen, die Darstellung ist frisch, aber rhapsodisch, das Ganze ein Fragment, so dass wir nur vermuthen können, in welchem Sinne auch die Tugendlehre bearbeitet werden sollte. An sich wäre es ja berechtigt gewesen, wenn dieser Entwurf zum Ausgangspunkt eines neuen selbstständigeren Betriebes der Sittenlehre gedient hätte, allein dazu war die Schrift nicht gewichtig genug und die Persönlichkeit des Verfassers viel zu angefochten. Für die dialektische Methode von durchgreifendem Einfluss, übrigens aber nur anregend wirksam, stellt Abälard eine Seitenbewegung dar; Honorius von Autun und Gilbert de la Porrée waren ihm geistesverwandt, hier und da hat auch Petrus Lombardus aus ihm geschöpft. Der Trieb einer einheitlichen und kirchlich normirten Systembildung war der stärkere, in diese aber sind zunächst auch die ethischen Bestandtheile aufgenommen worden.

Ueber die Tugendhelden der Griechen und Römer vgl. bes. Theol. christ. lib. 2, 429 sqq. 437. 440. ed. Cous. II. Dass Abälard herrschende Ansichten berichtigen und die Schwächen der Disciplin, welche doch als magistra virtutis gepriesen wurde, aufzudecken beabsichtigte, liegt in den letzten Kapiteln seiner Ethik offen zu Tage, aber von Anfang an ergiebt es sich aus den Einwendungnn, die er sich im Namen Anderer macht, z. B. cp. 3, p. 600: Sunt qui non mediocriter moveantur cum audiant nos dicere, — sed rursum inquiunt etc.

Im Ganzen vgl. die Würdigung von Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie, III, S. 401 ff., Baur, Gesch. d. christl. K. im M. A. S. 412 ff. und das französische Hauptwerk Ch. de Rémusat, Ab. Par. 1845, 2 voll. Aus Reuter's glänzender Charakteristik, Gesch. d. Aufklärung, I, S. 185 lernen wir zwar den Aufklärer Abälard sehr vollständig kennen, aber nicht so den Theologen und den interessanten Theilnehmer an der Lehrbildung, auch auf die „Ethik" hat Reuter wenig Rücksicht genommen.

§ 107. Johannes von Salisbury.

Während Abälard der kirchlichen Praxis sich freimüthig gegenüberstellte: hat ein anderer Mann viel mehr über den Welt-

verkehr, das öffentliche und staatliche Leben und die wissenschaftlichen Studienmittel seine prüfenden Blicke ausgebreitet, — wir meinen Johannes von Salisbury († 1180), den Freund Thomas Becket's, den Vertheidiger kirchlicher Oberhoheit, den Feind politischer Tyrannei, aber auch den wohlredenden Schriftsteller und hochgelehrten Kenner der Literatur und Geschichte, dessen Bestrebungen ebenfalls eine ausgezeichnete Stelle in unserer Entwicklung einnehmen. Als Logiker dem Nominalismus verwandt, übrigens dem Aristoteles weniger als dem Plato zugethan, war er nicht Denker genug, um die Philosophie selbständig zu fördern, noch Forscher genug, um theologischen Fragen im Zusammenhange nachzugehen, wohl aber befähigt, grosse Verhältnisse ins Auge zu fassen; er schöpfte aus allen Quellen und kehrte aus ieder Umschau mit einer Aehrenlese nützlicher Gedanken zurück. Eine umfassende Geistesbildung war die Frucht seiner Studien, mit dieser verband er eine ernste und ungeachtet seines hierarchischen Standpunkts lautere Gesinnung. Mit seinem Lehrer Abälard hat er nur die kritische Neigung, nicht die Denkart gemein, in die scholastischen Formen ist er niemals eingetreten. Was ihn beseelt, ist die Sorge für das Handeln und die sittliche Tüchtigkeit, die den Weg zu Gott bereiten hilft, eine praktische Weisheit leitet seine Urtheile; demgemäss sucht er sich seine Gewährsmänner, daher seine Vorliebe für Plutarch, für Cicero und für einen sehr häufig von ihm citirten Ethicus. Mit diesem Namen ist nämlich nicht ein bestimmter Schriftsteller gemeint, sondern der Weise oder der Moralphilosoph schlechtweg, unter dessen Namen zahlreiche Aussprüche mehrerer Dichter angeführt werden. Der Mensch, sagt Johannes, verdankt sein Wissen entweder den Sinnen oder dem Verstande oder endlich der göttlichen Mittheilung, und die letztere vermag allein seine Bestimmung sicher zu stellen und zu vollenden. Gott und die Naturordnung sind die beiden Pole, zwischen denen das menschliche Handeln von Statten geht, wir sollen nicht zweifeln, dass sie einander entsprechen, nicht zweifeln, dass die göttliche Vorsehung mit der menschlichen Freiheit verträglich sei. Die Hauptschrift Policraticus, die uns besonders

angeht, enthält eine Reihe von moralischen Gedanken, hingestreut oder eingeschaltet in Sentenzenform und nicht selten mit geistreichen Bemerkungen gewürzt. Als ein aristokratischer Geist sah sich Johannes auf die Beurtheilung der höheren Lebensschichten hingewiesen, er bewegt sich gleichsam in einer doppelten aula curialis, zunächst auf dem Boden der öffentlichen Sitte und der Staatsverwaltung, dann aber auch in der Gesellschaft der philosophischen Würdenträger; in beiden Kreisen wird Musterung gehalten, das Eitele und Vergängliche aufgezeigt, damit es die aufkeimende Saat des Lasters nicht länger begünstige. Denn das irdische Glück ist nur die Stiefmutter der Tugend, es schmeichelt seinen Günstlingen, um ihnen zu schaden.

Das höfische Leben leidet an zahlreichen Nichtigkeiten (nugae). Jagd und Würfelspiel haben ihren Gebrauch und Missbrauch, sogar die Musik, denn sie kann ebenso wohl verführerisch wirken, wie sie durch ihren Einklang die Gemüther zum Guten stimmt. Bedenklich sind die Schauspieler, wenn auch unter der Hand des Weisen selbst das Zweifelhafte wohlthätig zu wirken vermag, verwerflich die Künste der Gaukler, Magier, Zauberer, Taschenspieler und Traumdeuter, und selbst die Mathematik versteigt sich von ihren richtigen Fundamenten aus in's Leere. Wunderbare Naturzeichen mögen Aufmerksamkeit verdienen. Niemand soll erstreben, wovon er nichts weiss, von der Erkenntniss muss die Besserung ausgehen, wie auch alle Fehler des Betragens aus Unwissenheit und schlechter Gesinnung stammen. Der Leib lässt den Menschen nur vegetiren, von der Seele lebt er, diese aber aus Gott. Daher sind es vier Dinge, Rechtlichkeit des eigenen Wandels, wohlwollender Verkehr mit dem Nächsten, Geringschätzung der Welt und Gottesliebe, von welchen die Gesammtwohlfahrt abhängt; wir sollen diese Grundlagen bewahren und durch Uebung uns zu eigen machen. Alle Tugend der Menschen wie der Engel enthält Spuren der Gottheit (vestigia divinitatis), der vernünftigen Creatur eingeprägt, durch Natur und Gnade werden sie unser Besitz. Die Wurzel der Uebel ist der Hochmuth, nicht weniger verderblich die Schmeichler und die falschen Freunde, die stets zustimmend

und immer zu eiteln Versprechungen bereit (promissarii), nur das Interesse des Anderen im Munde führen, aber durch ihre Gegenwart alle Rechtschaffenen verbannen. Man sagt wohl, das Menschenleben sei ein Kriegsdienst auf Erden, aber unsere Zeiten lassen es eher als eine Komödie erscheinen, weil so Viele sich selbst vergessend nur eine fremde Person darstellen wollen, oder auch als Tragödie, weil durch Vorherrschaft der Schlechten die guten Erfolge vereitelt werden; „ich habe Knaben gesehen, welche die Fehler der Stammelnden so lange nachmachten, bis sie selber, auch wenn sie wollten, nicht mehr reden konnten“. Aber die Welt hat auch ihre glänzenden Sterne, ihre Elysier, welche zu allen Zeiten sich selber ähnlich von ihrer Höhe auf das von tausend Nichtigkeiten erfüllte Welttheater herabsahen, doch haben auch sie, sogar die heidnischen Schattenbilder der Tugend, stets mehr Bewunderung als Nachahmung gefunden. Ernste Aussprüche wie dieser finden sich viele. — Im Nachfolgenden verweilt der Schriftsteller bei dem Bilde eines christlichen Fürsten, welchem es obliegt, das göttliche Gesetz treu zu verwalten, und dies vermag er nur, wenn er von Geldsucht frei, keusch, demüthig, unterrichtet und von Literaten umgeben, Gerechtigkeit mit Güte verbindet, wenn er den Gerichten Freiheit gewährt und wohlgemerkt — der Oberleitung der Kirche sich fügt; solche Eigenschaften scheiden ihn dann von dem schlechthin todeswürdigen Tyrannen. Alle Pietät, mag sie auf Naturbanden oder öffentlichen Einrichtungen beruhen, wird erst durch sittliche Normen achtungswerth, und daraus erklärt sich auch die vorbildliche Wirksamkeit gerechter Regierungen.

Wir übergehen die historischen Beziehungen, welche vielen dieser Ausführungen zum Grunde liegen, und ebenso die weiterhin gegebene Uebersicht der philosophischen Schulen, die nach demselben praktischen Regulativ beurtheilt werden. Das wirklich Disputable wird in einer Anzahl von Problemen anerkannt, der vergebliche Wortstreit ausgeschieden; der königliche Weg, die wahre via regia muss den Ausschlag geben. Man kann Alles verachten, nur nicht die Weisheit, wenn sie zum Guten anleitet, noch die Philosophie, wenn sie zur Stärkung und Erweiterung

der Wahrheit und der Liebe dient. Hieran schliessen sich scharfe Rügen auch der kirchlichen und klösterlichen Missbräuche und Unsitten, besonders der heuchlerischen Gesinnungen. Allen Lastern ist gemeinsam, dass sie die Seele in Fesseln schlagen, nur die Tugend macht sie frei, wie auch die Freiheit wieder die Mutter der Tugenden heissen darf.

Der Policraticus berührt hiernach sehr verschiedene Gebiete, der Historiker, Politiker und der Philosoph hat ihn zu schätzen, vor Allen aber der Ethiker. Denn von dem sittlichen Princip ist der Verfasser ganz durchdrungen, er zieht es wie einen Kanon durch alle Materien hindurch, und nachdem er den Tugendhaften in Platonischer Weise zum Gottesfreund und Liebhaber Gottes erhoben, kann es ihm nicht mehr schwer werden, sich den christlichen Heilsquellen zuzuwenden und sein Werk mit einem kirchlichen Bekenntniss zu schliessen. Die berührten Begriffe der superbia, adulatio, justitia, castitas, patientia, contemptus mundi, humilitas, mos etc., waren von der Art, um auch in den folgenden Systemen Platz zu finden.

Vgl. z. B. Policr. lib. III, cp. 1. Caro si quidem vivit ab anima, quum aliunde corpori vita esse non possit, quod semper inertiae suae torpore quiescit, nisi spiritualis naturae beneficio moveatur. Haec autem habet et ipsa vitam suam. Deus autem vita animae est. — Praecedit ergo scientia virtutis cultum, quia nemo potest fideliter appetere quod ignorat. — cp. 4 sqq. De adulatione. — cp. 8. Quod mundus habet suos Elysios. — cp. 15. Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et justum. — IV, cp. 1. De differentia principis et tyranni, et quid sit princeps. — cp. 12. Hae sunt quatuor virtutes, quas philosophi cardinales appellant, eo quod a primo fonte honestatis quasi primi rivuli emanare credantur et de se bonorum omnium fluenta propagare. — VII, 12. De ineptiis nugatorum, qui sapientiam verba putant. — VII, 13. Est autem humilitati conjuncta simplicitas, qua discentium intelligentia plurimum adjuvatur. Uebrigens s. Reuter, Joh. v. S., Berl. 1842. Schaarschmidt, Joh. von Sal. Leben und Studien, Berl. 1862. S. 143 ff.

§ 108. Peter der Lombarde.

Wir treten in den Bereich der eigentlichen Scholastik als einer sammelnden und ordnenden, nach Artikeln, Distinctionen

und Quästionen gleichmässig, gründlich und eintönig fortschreitenden Lehrweisheit und Lehrmethode, welche Grosses und Geringes, Wissbares und Unwissbares dicht neben einander stellt. Die vorangegangenen speculativen oder kritischen Kühnheiten wichen einem conservativen Standpunkte, der jedoch immer noch verschieden ausgeprägt werden konnte. Petrus Lombardus († 1164) eignete sich um so mehr zum Eröffner des systematischen Vortrags, als er mit abwägender Bescheidenheit verfahrend der Beantwortung offener Fragen nicht vorgreifen wollte. Von Augustin war er durchaus abhängig, die Eintheilung seiner Sentenzen ruht ganz auf der von diesem gegebenen Anlage (vgl. oben § 67). Was die Religionswissenschaft zu lehren hat, fällt unter zwei Kategorieen, es ist entweder Gegenstand des Genusses (frui) oder nur des Gebrauchs (uti); jenes ist das Ideale und Unsichtbare, Gott selbst als das Ziel eines geniessenden und beseligenden Wissens und Verlangens, dieses die Welt als der anwendbare Stoff, jenes das schlechthin Selbständige, dieses das Untergeordnete und Dienende, jenes der Himmel, dieses die Erde, welche den Boden darbietet, um zu dem Himmlischen emporzukommen, für sich allein hat es keinen Werth. Da aber der zwischen diese Regionen gestellte Mensch als sittliches Subject auch an sich selber ein Gefallen finden muss: so entsteht die Frage, ob er sich zu seinen Tugenden geniessend oder nur gebrauchend verhalten soll. Der Verfasser entscheidet sich für das Letztere, streng genommen leugnet er damit den Selbstwerth des Sittlichen, welches alsdann nur in einem höheren Zwecke aufgeht, setzt also auch die Ethik zum blossen Mittel der Dogmatik herab. Dabei schwebte ihm der Gedanke vor, dass das Sittliche in uns nicht als persönlicher Besitz, sondern zuletzt nur als beglückender und gemeinschaftbildender Antheil am höchsten Gute empfunden werden müsse. Indessen fühlte er doch das Unzureichende seiner Unterscheidung, er räumt ein, dass die Tugenden auch um ihrer selbst willen Liebe erwecken, weil sie ihre Inhaber mit geistlicher Freude erfüllen, nur also in letzter Instanz werden sie zu Medien, die den Genuss seinem höchsten Gegenstand zuführen. Ja er bemerkt, Gott könne wohl

selbst auch als Tugendkraft und mittheilende Liebe vorgestellt werden; wenn aber das geschieht: dann kann es nicht fehlen, dass was zuvor als Ziel gesetzt war, selbst wieder die Bedeutung eines Mediums annimmt, und damit ist das Verhältniss von Selbstzweck und Mittel überschritten.

Die vier Bücher dieser Sentenzen beginnen mit der Trinität und endigen mit der Sacramentslehre, dazwischen liegen Schöpfung, Sündenfall, Menschwerdung, Erlösung; in dieser Reihenfolge stellen sich die sittlichen Potenzen zweimal in den Vordergrund, zuerst wo der gefallene Mensch zu der göttlichen Gnade in Beziehung tritt, und sodann wo er von deren Kräften ergriffen wird, um von sich aus ein eigenes und sogar ein verdienstliches Leben zu eröffnen. Die Theorie war inzwischen soweit geglättet, dass sie die praktischen Interessen nicht mehr gefährdete. Tugend ist nach Augustin eine zum richtigen Leben taugliche Beschaffenheit der Seele, die aber Gott selbst in uns hervorbringt, denn der Mensch kann nicht ihr Producent sein. Zunächst tritt damit die Gnade an die Stelle der verlorenen Freiheit, soll sie aber in uns zur Tugend werden: so ist dies nur auf dem Wege einer menschlichen Geistesbewegung (motus mentis) möglich, daher muss gesagt werden, dass nicht ohne Zuthun einer formell noch vorhandenen Freiheit der Wille geweckt und dem Guten erschlossen wird; Gnadenwirkungen gleichen geschenkten Tugenden, in welchen die Freiheit zu leben und zu arbeiten beginnt. Mit dieser auf die ganze Scholastik übergegangenen, aber noch immer sehr deutbaren Wendung wird der unentbehrliche menschliche Antheil mit der Selbständigkeit des Gnadenprincips ausgeglichen. Petrus wollte noch strenger Augustinianer sein, die Nachfolger entfernten sich immer weiter durch Modificationen zu Gunsten der Freiheit. Ferner ist nöthig, den christlichen Charakter des Willensgebrauchs nachzuweisen, und dieser hängt am Glauben, welcher alle Thätigkeit auf ein höchstes gottgefälliges Ziel bezieht, und ohne den sich auch in die besten Sitten das Falsche einmischt, aber auch an der Macht der Liebe, weil wir nur als Liebende und Gottgeliebte den Kampf mit den sieben Lastern bestehen werden. Die höchste Zweckbestimmung, welche Abä-

lard an das Gewissen anknüpfte, wird von Petrus in den Glauben verlegt, Beide aber nennen es Intention, was alles Sittliche beseelt und weiht. An dieser Stelle begegnen wir wieder den vier Stammtugenden, welche Ambrosius adoptirt, Augustin christlich gedeutet, Spätere immer inniger mit dem christlichen Geiste verschmolzen hatten. Petrus geht noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass sie Christus selbst in der Vollendung besessen habe, von ihm also gehen diese klassisch-christlichen Eigenschaften auf uns über. Einige sind der Meinung, dass sie nur irdisch darstellbar sind, also mit diesem Leben aufhören, und in der That, wenn es keinen Irrthum mehr zu scheuen, keine Beschwerde zu tragen, keine Begierde zu dämpfen giebt, dann müssen wohl Klugheit, Tapferkeit und Mässigung ihr Amt niederlegen; indessen scheiden sie, antwortet Petrus, doch immer nur von den Formen und Schwierigkeiten ihrer Bethätigung, die Gerechtigkeit aber ist unsterblich, das Jenseits kann sie nur vollenden, nicht abdanken. Ein anderes Bedenken entsteht bei der nun folgenden Erwähnung der sieben Jesaianischen Geistesgaben, die gleichfalls den Namen Tugenden verdienen. Alles Sittliche ist vermöge seiner Herkunft einheitlich und zusammengehörig, man kann es nicht stückweise besitzen, da jeder Bestandtheil mit dem anderen steht und fällt; und dennoch hat noch kein Einzelner dieses harmonische Ganze auch praktisch zur Darstellung gebracht, wie verträgt sich also diese Wirklichkeit mit den Forderungen der Idee? Um dies zu erklären, verweist der Lombarde auf die Schranken der persönlichen Entwicklung, durch welche Jedermann genöthigt wird, sich vorzugsweise der einen oder andern Richtung zuzuwenden, die innere Verbundenheit der Tugenden wird durch diese Mängel nicht aufgehoben. Er hat damit etwas Wichtiges und Richtiges angedeutet, dass nämlich die Formbestimmungen sich nicht gleichmässig auf Schatten und Licht übertragen lassen; alles Sittliche besitzt eine innere Ebenbürtigkeit, die seinem Gegentheil abgehet, das Eine drängt zum Ganzen, das Andere unterliegt der Vereinzelung, und der Satz, dass alle Sünden einander gleichstehen, lässt sich nicht durchführen. Verhält es sich aber so: dann begreift man um so weniger, mit

welchem Rechte die Scheidung der höheren und niederen Tugenden, der consilia und praecepta, dennoch selbst theoretisch festgehalten werden konnte.

Der nächste Abschnitt handelt von den Geboten oder anders ausgedrückt von den Normen der Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe nach den beiden Tafeln des Dekalogs. Jetzt wird der Leser ganz in das Detail der Moral versetzt, und wie weitschichtig waren die Untersuchungen über Lüge und Eidschwur inzwischen geworden! Es giebt drei Arten der Lüge, heisst es hier, die eine bezweckt nur den Vortheil Anderer, die zweite ist scherzhaft gemeint und erst die dritte dient einer böswilligen oder egoistischen Absicht. Von diesem Schema konnte allerdings eine weitere Untersuchung ausgehen, doch werden hierauf nach Augustin's Vorgange wieder jene acht casuistischen Möglichkeiten aufgezählt. Dem vollkommenen Menschen untersagt unser Magister jede bewusste Unwahrheit, indem er aber für die beiden ersteren Arten eine Verzeihlichkeit oder ein peccatum veniale offen lässt, beweist er nur, wie schwer es von jeher gewesen ist, diese Angelegenheit mit einem einzigen abstracten Gesetz zu erledigen. Leichter war es, mit dem Eide fertig zu werden, denn man hatte sich bereits über die Erklärung verständigt, dass der Eid „zuweilen etwas Schlechtes sei, zuweilen nicht"; dagegen lautet es schon sehr scholastisch, wenn gefragt wird, ob es verbindlicher sei, bei Gott oder bei dem Evangelium oder bei den Creaturen zu schwören.

Mit diesem Allen erfahren wir kaum etwas Neues, neu war nur die Aufnahme dieser Artikel in den grossen Lehrkörper. Petrus lieferte einen kirchlich normirten und fest umgrenzten Entwurf, an welchen sich gleichwohl stark divergirende Ansichten anschliessen konnten. Die Erklärungen der vier Tugenden, sieben Geistesgaben und sieben Fehler waren lange für sich allein und in loser Reihe überliefert worden, jetzt traten sie in den Verband mit der Glaubenslehre, damit war der Zweck der Systematisirung erreicht. Die Ethik befand sich unter dogmatischem Verschluss, nur in ihren letzten Abschnitten blieb sie dem Leben zugewandt und konnte immer mehr Empirisches in sich aufnehmen.

Magistri Sententiarum libri quatuor Petro Lombardo auctore I, dist. 1. Utrum utendum an fruendum sit virtutibus. — Propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione et in eis pariunt gaudium spirituale. Verum tamen non est hic consistendum, sed ultra progrediendum. — Utendum est ergo virtutibus et per eas fruendum summo bono etc. — II, dist. 17. De virtute quid sit et quid actus ejus. — dist. 39. An illa intentio sit voluntas. — Illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur, utrum recta sit an prava, peccatum an gratia, et quin nomine intentionis aliquando finis aliquando voluntas intelligatur. Bei der Zählung der sieben Laster steht die superbia voran als die Wurzel aller, die übrigen Namen bleiben dieselben. Das dritte Buch entwickelt die Christologie, an welche sich die Principien des Glaubens und der Liebe anschliessen; hier finden sich mancherlei Seltsamkeiten, z. B. dist. 30: Si melius est diligere amicos quam inimicos vel e converso, — eine Frage, die den Verfasser selbst in Verlegenheit setzt; er hilft sich damit, dass er die gewöhnlichen Christen nur verpflichtet, alle Menschen einschliesslich der Feinde zu lieben, da nur die Vollkommenen zu einer ausdrücklichen und wohlthätigen Feindesliebe sich erheben werden. Echt Augustinisch ist die Verbindung der Liebe mit den Stammtugenden, von denen es dist. 33 heisst: Hae virtutes cardinales dicuntur, ut ait Hieronymus, quibus in hac mortalitate bene vivitur et post ad aeternam vitam proceditur, quae in Christo plenissime fuerunt et sunt, de cujus plenitudine nos accepimus. Vgl. ausserdem dist. 34. 37. 38. 39.

Das letzte Buch verbreitet sich ausführlich über Ehe und Busse und Schlüsselgewalt, auch über das Verhältniss der priesterlichen zu der göttlichen Verzeihung. Nicht alle Priester, heisst es dist. 19, besitzen die Fähigkeit der Erkenntniss und Unterscheidung, ob sie aber Alle die Vollmacht des Bindens und Lösens empfangen haben, darüber wird gestritten. Quidam enim hanc potestatem putant illis solis esse concessam, qui doctrinam simul ac vitam apostolorum servant, mit welchen Worten also auf die freiere Ansicht Abälard's angespielt wird. Der Magister selber hält es für sicherer, die officiell kirchliche Auffassung des Priesteramts über die sittliche und persönliche zu stellen, indem er sagt: Aliis autem videtur, quod et mihi placere fateor, cunctis sacerdotibus hanc clavem dari, scilicet ligandi et solvendi, sed non eam recte et digne habent, nisi qui vitam et doctrinam apostolicam servant.

§ 109. Vincenz von Beauvais.

Wir weichen einmal von der Zeitfolge ab, indem wir an dieser Stelle noch einen andern Schriftsteller zur Sprache brin-

gen, der kein Kritiker noch Systematiker, kein Aufklärer noch ein Abälard sein wollte, der aber doch in dem Streben nach Ausweitung des Gesichtskreises mit dem Letzteren zusammentraf, — nämlich den Encyklopädiker Vincenz von Beauvais, den Erzieher der Kinder Ludwigs des Heiligen von Frankreich, gestorben um 1270, einen der achtungswerthesten Dominicaner dieses Zeitalters und zugleich Gelehrten ersten Ranges. Dieser Mann war darum noch kein leerer Kopf, weil er sein Leben der Aufgabe widmete, aus lauter Lesefrüchten ein Gesammtbild der Wissenschaften zu gewinnen, und wenn er auf eigene Zuthaten fast verzichtend, sich genügen liess, Hunderte von Werken in Auszügen oder Denksprüchen reden zu lassen; sein eigenes Erziehungsbuch bezeugt ihn hinreichend als einsichtsvollen Mann, als ernsten und mildgesinnten Charakter und liebevollen Theilnehmer an dem Menschenwohl. Seit Schlossers Schrift über Vincenz haben alle Disciplinen von ihm Kenntniss genommen, und nicht ohne Ausbeute. Schon Hrabanus Maurus hatte in seiner Schrift De Universo einen encyklopädischen Unterricht dieser Art beabsichtigt; nachher versuchten sich Andere in dem Unternehmen einer Abbildung aller Gebiete des Wissens, sie wollten damit geistig katholisiren im Anschluss an eine Kirche, die sich mit solcher Zuversicht den Beruf der Katholicität zuerkannte. Umfänglicheres aber hat Keiner in dieser Art zu Stande gebracht als der Mönch Vincenz, der seine Zelle zu einer Warte für die weitesten Ausblicke nach allen Richtungen erhob. Er wollte, was die Menschheit als eine handelnde erlebt und geleistet und als eine denkende in sich aufgenommen und verarbeitet, literarisch zusammenfassen, — dies der Zweck seines Hauptwerks Speculum triplex (nicht quadruplex), welches selbst damals nur durch den ausdauerndsten Sammlerfleiss ermöglicht worden. Der „Naturspiegel" liefert auf religiösen Voraussetzungen ein Gemälde der Schöpfung und der Creaturen; der „Geschichtsspiegel" berichtet von den Schicksalen der Völker, der höchst umfassende „Lehrspiegel" (Speculum doctrinale) verbreitet sich über die Reihe der dem Menschengeiste zu heilsamer Verwaltung anvertrauten

Wissensfächer. Drei Uebel belasten das irdische Dasein, Unwissenheit, Begehrlichkeit und Leibesschwäche, drei Kräfte sollen ihm hülfreich beistehen, Weisheit, Tugend und Geschicklichkeit, anders ausgedrückt Erkenntniss, Tüchtigkeit des Handelns und Fähigkeit in der Ueberwindung der natürlichen Mängel. In diesem Zusammenhang muss also auch die Moralwissenschaft ihre Stelle finden, aber sie wird wohlgemerkt nicht der Glaubenslehre einverleibt, die nur biblisch begründet werden kann, sondern soll sich aus tausend anderen Zeugnissen ergeben und rechtfertigen.

Vincenz versteht unter der „Ethik" die Wissenschaft von der persönlichen Lebensführung und Selbstregierung, eine Monostik oder Monastik, wie er sie nennt, die den Einzelnen in den Stand setzt, sich mit Tugenden zu schmücken, nichts Unerfreuliches zuzulassen, nichts Unziemliches und Bereuenswerthes zu begehen, sie hat die Oekonomik und Politik neben sich, gehört aber wesentlich sich selber an. Zwar woher das Gute stammt, weiss nur die Theologie zu beantworten, aber eine allgemeine Kenntniss der Eigenschaften, von deren Besitz die Löblichkeit oder Ehrenhaftigkeit des Wandels abhängt, lässt sich auch anderweitig belegen; der Name des Guten hat stets seinen eigenen Sinn mitgebracht und ein Verlangen nach der Aneignung seines Inhalts geweckt. Das fünfte Buch des Lehrspiegels beginnt mit den Definitionen der Tugend, Sokrates, Plato, Cicero, Aristoteles werden abgehört, Bedingungen und Merkmale der sittlichen Thätigkeit angegeben; wenn aber der Sammler hierauf aus Gemeinplätzen und Sentenzen heidnischer wie christlicher Denker und Dichter, — die lateinischen Klassiker werden massenweise benutzt, — ein weitschichtiges und genau rubricirtes Detail der speciellen Tugendlehre und der zugehörigen Anweisungen herbeischafft: so scheint er sich dabei als kirchlichen Katholiker völlig zu vergessen, einzig darauf bedacht, die Weltliteratur für seinen Zweck auszubeuten und möglichst viele verwandte Stimmen zu Gehör zu bringen. Genauer angesehen ist dies jedoch nicht der Fall; Reihenfolge, Auswahl und Deutung der beigebrachten Aussprüche verrathen seinen Standpunkt deutlich genug, auch begegnet es ihm nicht selten, dass seine Citate

gar nicht oder nur in einem Anklange besagen, was die Ueberschrift sie besagen lässt. Bei der weiteren Aufzählung werden die Stammtugenden in die Mitte genommen und mit ihren Genossen umgeben, die Lobsprüche der Sanftmuth, Geduld, Keuschheit werden sichtlich gehäuft, das Christliche also bevorzugt, selbst das ganz Specifische wie Discretion und Akedie am rechten Orte eingeschaltet. Das sechste Buch versetzt uns ganz in die Zustände und Auffassungen des Jahrhunderts, wo schon den Ständen, Geschlechtern und Lebensaltern ihre besondere Pflichtübung zugewiesen war, wo die Fürsten, um glücklich zu bestehen, Langmuth und Kraft in sich vereinigen mussten, wo die persönliche Entwicklung sich unter Ruhe und Unterricht, Meditation und Studium vertheilen sollte, um zur Selbsterkenntniss zu führen, wo es darauf ankam, den Privatvortheil dem Gemeinwohl unterzuordnen, wo irdische Glücksgüter sich trüglich erwiesen, wo Macht, Ehrgeiz und Reichthum zu Falle kamen; — auch für solche Gedanken werden klassische Belege herbeigezogen. Zwar den Glauben, sagt Vincenz gelegentlich, haben die Heiden nicht gekannt, wohl aber fühlten sie sich gedrungen, den Werth des Guten zu bezeugen, haben doch, fügt er hinzu, selbst die Dämonen zuweilen die Wahrheit gesagt. Er befand sich im inneren Einklange mit seinem Unternehmen, wie gross ist also doch der Abstand der Zeiten, wenn wir uns der altkirchlichen Verbote der heidnischen Lectüre erinnern! Einst hatte Hieronymus nach dem schon bei Seite gelegten Horaz und Cicero wie zaghaft und nothgedrungen zurückgegriffen, jetzt verkehrt Vincenz höchst zuversichtlich mit ihnen und mit allen gleichartigen Autoren, welche die reiche Bibliothek seines Königs ihm darbot.

Das Resultat ist ein moralischer consensus scriptorum, eine Anthologie der Ethik in Sentenzenform. Die ganze, höchst sorgfältig angelegte Zusammenstellung wird dadurch lehrreich, dass sie aus der Absicht hervorgegangen, dem Wollen des Guten die allgemeinste Sympathie und den vollstimmigsten Beifall zu sichern. Wir dürfen wohl nicht zweifeln, dass die Rede von der Tugend, sofern sie zur Uebung, Anstrengung und Gewöhnung

anfeuern konnte, damals auf die Bessergesinnten eine nachhaltige Anziehungskraft geäussert hat, um so mehr wenn sie sich specialisiren liess; Glaube und Liebe mochten als Einheiten auftreten, die Tugend forderte Vervielfältigung. Viele dämonische Laster zerstören das Leben, folglich müssen auch zahlreiche Streiter bereit sein ihnen obzusiegen; die herrschende Ansicht ging dahin, dass das Gute nicht eher gedeihen kann, als bis die Unsitten ausgerottet sind. Die Tugenden wurden also multiplicirt. Und neben die Rede und Theorie stellte sich das Bild, die Baukunst war bereit, das Sittliche durch Figuren zu versinnlichen. In dieser und der nächstfolgenden Zeit erhoben sich die grossen Münster und Dome von Frankreich und Italien mit ihren Heiligenbildern, aber auch mit ihren zahlreichen, plastisch oder malerisch ausgeführten Gestalten der Tugenden und ihrer Gegensätze; den Beweis geben die grossen Bauwerke von Chartres, Rheims, Strassburg, der Glockenthurm von Florenz. Diese Beobachtung der Kunstarchäologie kann für die Sittengeschichte nicht gleichgültig sein. Durch die liturgischen Handlungen mochte die Andacht bis zum Ueberirdischen emporgezogen werden, die Personificationen der Tugenden waren geeignet, am Boden festzuhalten, zur Werkthätigkeit und zum Willensgebrauch zu mahnen.

Das Obige ist entnommen aus Vincent. Bellovac. Spec. doctrin. lib. 5 und 6, worüber ich ausführlicher gehandelt in Brieger's Zeitschr. für K. G. I, S. 365 ff. Zur Geschichte der Ethik. Zu den letzten Bemerkungen s. Kreuser, Der christl. Kirchenbau, I, S. 302, Schnaase, Gesch. der bildenden Künste des M. A. IV, S. 297, 2. Aufl. Das unechte Speculum morale wird später zur Sprache kommen.

§ 110. Albertus Magnus.

Wie Vincenz von Beauvais: so war auch der deutsche Dominicaner Albertus Magnus (gest. 1280) ein Universalist und Weltkenner im grossen Stil; die Mönchszelle hinderte ihn nicht, von der Mineralogie, Botanik, Physik, Medicin bis zur Logik und Mathematik und weiter aufwärts bis zur Metaphysik, Theologie und Bibelerklärung die Menge der Disciplinen zu über-

schauen, und in den Wissensfächern sollten nach dem Grundsatz des Realismus auch die Gebiete des Seins enthalten sein. In ihm zuerst ist die gelehrte Ausrüstung der Scholastik vereinigt, er zuerst hat in das erneuerte Studium des Aristoteles eingeweiht; eine breite Ueberlieferung alter und neuerer Quellen umgiebt ihn, selbst die griechische Literatur liegt nicht ausserhalb seines Bereichs, denn es ist für seine Denkart bezeichnend, dass er ausser dem Dionysius und Origenes auch den praktisch gesinnten Chrysostomus häufig citirt. Die Stoffmasse war viel zu gross, um bewältigt zu werden, dagegen gelangen ihm Vorarbeiten, Entwürfe und Auslegungen, sein christliches und kirchliches Gewissen hat er nirgends verleugnet.

Wenn die Kunst der Scholastik einer Architektonik gleicht, welche die Gegenstände der Erkenntniss über einander baut, damit sie nach Maassgabe ihrer Dignität in das System des Universums eingehen und mit der Einheit des Urgrundes verbunden bleiben, und wenn Albert den einzelnen Richtungen des Wissens ihre Auctoritäten zuweist, die aber dennoch der höchsten Norm nicht widersprechen dürfen, selbst Aristoteles nicht, der Führer in der Logik und Naturwissenschaft: — so zeigt sich dieses Verfahren schon hier in seiner Stärke und Schwäche. Die Mathematik, sagt Albert, befindet sich auf gleichem Niveau mit dem menschlichen Verstande, die Natur steht unter ihm, das Göttliche aber weist über ihn hinaus, hiernach ordnen sich die Fächer. Die „Summe der Theologie" stellt sich über die „Summe der Creatur", das Naturreich muss ein zweites der Freiheit, des Gegensatzes und der Gnade neben und über sich haben. Nach strengen Scheidelinien sondern sich diese Kreise, aber es wird dafür gesorgt, dass sie nicht aus einander fallen; Steigerungen und Zuflüsse dienen zur Verknüpfung, durch innere Gliederung wird der Dualismus gemildert. Die Welt ist ein Werk schöpferischer Freiheit, nicht ewig noch anfangslos, aber durch Ausströmungen der ewig thätigen göttlichen Intelligenz wird sie genährt. Aus dem gemeinsamen Substrat des Stoffes entwickelt sich die Form (inchoatio formae), auf das vegetative Leben folgt das animalische, und selbst die Menschenseelen sprossen aus

diesem Boden, sie aber werden durch das ihnen einwohnende Gepräge der Gottverwandtschaft emporgezogen. Die irdische Weltschicht befindet sich unter dem Gesetz der Zeit und der Materie, aber beeinflusst wird sie aus dem höheren Walten des Himmels und der Engel. Aehnliche Verhältnisse wiederholen sich auf Seiten der Vernunft und Freiheit sammt ihren Gegensätzen, sündhaften Schwächungen und Abzügen. Die menschliche Geisteskraft sieht sich in Schranken gestellt, als Selbstthätigkeit bewegt sie sich in untergeordneter Region, und nur das Selbsterworbene ist ihr sicherer Besitz; allein der Möglichkeit nach ist ihr eine höhere Entfaltung offen gelassen. Von dem Beistand der Gnade unterstützt, vermag der Verstand die ihm bestimmte Gottähnlichkeit auch sich anzueignen, das Uebernatürliche zu erkennen, zu dem Urquell des Guten emporzublicken. So bedarf es überall der Begrenzung, aber auch der Anknüpfung, damit weder der Vorbehalt der Offenbarung verkürzt, noch der Schöpfung ihre Würde entzogen werde. Für die Theologie, die zugleich Philosophie und Metaphysik ist, nimmt jedoch der Verfasser noch ein anderes Moment zu Hülfe; nicht allein ihre oberste Stellung soll sie auszeichnen, sondern auch ihr Endzweck von anderem Wissen unterscheiden. Albert nennt sie, was ihm zum Lobe gereicht, eine praktische Wissenschaft, weil sie Kenntnisse mittheilt, welche zur Frömmigkeit und Gottesgemeinschaft anleiten, und demgemäss bedient er sich für die theologische Beweisführung einer analytischen, von dem Gewirkten auf das Wirkende zurückschliessenden Methode.

Wie sich diese praktische Tendenz mit der übrigen Anlage seiner Wissenschaft verträgt, ist eine andere Frage, gewiss aber hat Albert, wie auch von Ritter nachgewiesen, seinem grossen Schüler Thomas bedeutend vorgearbeitet. Der Mensch ist was er ist wesentlich als Intellect, mögen auch die Affecte seinen Geist umgeben, die Sünde muss als Mangel und Beraubung definirt werden, das Lebensziel ist Beseligung durch Gottesanschauung, — diese Sätze wie auch die Begriffe des Gewissens, der Synderesis und der Tugend gehen von dem Einen auf den Anderen über. Beide aber unterscheiden sich dadurch, dass

Albert weniger als Thomas den Willen vom Verstande abhängig macht, denn zuletzt soll er doch die Ursache seiner selbst sein. Wenn nun schon Albertus in der zweiten Hälfte seiner Summa theologiae die sittlichen Begriffe eifrig verfolgt und die Materialien einer Tugend- und Lasterlehre zusammenstellt: so begreift man um so leichter, dass der weit theoretischer denkende Thomas einen so umfangreichen Theil seines Hauptwerks gerade der Ethik einräumen konnte. Was der Eine schon bestimmt in's Auge fasst, wird von dem Anderen aufgenommen und vollständig durchgeführt.

Einige kleinere Schriften desselben Albert werden durch Redefluss wie durch innigen Gemüthsantheil höchst ansprechend und können ebenso wohl in der Literatur der Mystik ihre Stelle finden. Es ist diesem Manne wie anderen Zeitgenossen ergangen, sie mussten einmal aufhören Aristoteliker zu sein; nach der Weltseite liessen sie den Vorhang fallen, um desto völliger die Aussicht des Pfades zu geniessen, der zur Entsinnlichung und Contemplation führt. Die beiden Abhandlungen: Paradisus animae und De adhaerendo Deo werden als echt angenommen, in ihnen vernehmen wir nur den feurigen Asketen, nicht den vielseitigen Gelehrten, — höchst auffällig bei einem Manne, der allen Grund hatte, sich selbst zu den Kennern der sichtbaren Welt und sogar zu den Naturkundigen zu zählen, aber wohl erklärlich in einem Zeitalter, welches die Tendenz hatte, zuerst der Menge der Erscheinungen und der Denkformen bis in's Kleinste nahe zu treten, um dann diesen ganzen niedrigen Schauplatz wie eine Staffel hinter sich zu lassen. Weltliche Beschäftigungen dienen allerdings zur Ausbildung moralischer Fähigkeiten, aber sie lassen den Menschen stets nur in seiner individuellen Getheiltheit auftreten; erst durch die höhere Stufe der Contemplation wird er zur Einheit seines Wesens erhoben. Die wahre Gottesliebe, davon geht die erstere Schrift aus, ist erst erreicht, wenn sich die Seele in Gott eingiessen will, nicht um eines Vortheils oder Lohnes willen, denn die anima delicata in ihrem Zartgefühl kennt den Eigennutz nicht, sondern um ihrem Triebe nach Vollendung und Seligkeit genug zu thun. Die Erkenntniss des Guten weist

ihr den Weg, aber sie fordert auch Gehorsam und thätige Befolgung der Gebote. Mit Unrecht redet Plato von angeborenen Tugenden, nein, erst durch Uebung werden sie unser Eigenthum, ihre nothwendigste Bedingung ist die Anstrengung, das Exercitium. Dies wird mehrfach wiederholt und findet seine höchste Anwendung auf die Liebe, welche um Gottes würdig zu sein, ihre Naturschranken überschreiten muss. Demnächst entfaltet sich der Kranz der Tugendblüthen, welche von der Demuth, Armuth, Keuschheit, Enthaltsamkeit ausgehend, sich dann weiter als Mitleid, Friede, Barmherzigkeit, Eintracht, Standhaftigkeit, Harmonie, Sanftmuth, als Glaube und Hoffnung, Scheu, Gewissensfreudigkeit, als Freiheit, sittliche Reife, Einfalt, Schweigsamkeit verzweigen, um zuletzt in Zuversicht, Weltverachtung und Ausdauer zu endigen. Die Scholastik gefällt sich in der Unterscheidung so vieler Kräfte und Zierden, und niemals ist die Vervielfältigung der Tugendnamen weiter getrieben worden. Die Cardinaltugenden nehmen die Mitte ein als ein Ausdruck sittlicher Mündigkeit, sie haben ihre Bedeutung selbst ohne Zuthun der Gnadengaben. Das Gewissen klingt stark hindurch, die Discretion behauptet sich als taktvolle Verwalterin alles Handelns, als auriga virtutum. Wir müssen es hinnehmen, wenn der Sprecher für diese Vollkommenheiten keinen anderen Maassstab kennt, als dass durch sie die Rechnung mit dem Sinnlichen und Weltlichen abgeschlossen wird; Eins aber stört den Wohllaut dieser Herzensergiessung, dass nämlich der Verfasser die religiöse Pflicht des Gehorsams in die der Obedienz gegen den Prälaten verwandelt, er beweist damit, dass selbst hochgestimmte Menschen, zu denen Albert gehörte, damals nicht anders konnten als selbst ihre lautersten Bestrebungen sofort den Schranken der hierarchischen Ordnung zu unterwerfen.

B. Alb. Magni Paradisus animae de virtutibus lib. I, ejusdem de adhaerendo Deo lib. II, Bonon. ac Bass., wo es gleich anfangs heisst: Delicata — anima quasi abominatur per modum commodi vel praemii diligere Deum etc. Vgl. cp. 3. Sed vera obedientia ad vicarios Christi scilicet ad praelatos est. Die Cardinaltugenden werden cp. 8 sqq. so definirt. Ille vera prudentia fruitur, qui summopere fugit omne illud, quod elongat ad tempus a familiaritate Dei, — qui diligit omnia quae

approximant Deo. — Fortitudo vera et perfecta est dominari animo suo, cum tentatur a superbia, invidia, — Qui dominatur animo suo, fortior est expugnatore urbium, — Justitia — ad Deum est redditio debitae laudis — gratiarum actionis — satisfactionis. — Ille veram justitiam habet apud Deum, — — qui pure propter Deum omnia opera bona facit, non propter aliquem favorem vel utilitatem praesentis vitae vel futurae. — Temperantia vera et perfecta est justa moderatio motuum interiorum et exteriorum atque operum. — Nicht minder lebhaft beschreibt die andere Abhandlung De adhaerendo Deo die sittliche Hingebung an Gott als den reinen Wandel im Lichte der Erkenntniss, statt im Nebel der Sinnlichkeit, der Sorge und des Affects. Die Contemplation als Sache des Willens und des Intellects ist besser als jede andere Uebung, und die treue Anhänglichkeit übertrifft alle bloss äusserliche Devotion. So allein vereinigt sich der Geist mit der Liebe und das geistige Auge befreit sich von den mouches volantes der Phantasie wie von den Eingebungen der Selbstsucht. Vgl. cp. 5 De cordis puritate: Haec vero unitas spiritus et amoris est, qua homo omnibus votis supernae et aeternae voluntati conformis efficitur, ut sit per gratiam, quod Deus est per naturam. cp. 11. Omnino ergo talia (d. h. Welthändel und Eifersucht) penitus non curare summum est remedium, sicut de muscis volantibus contra voluntatem coram oculis. S. Preger, Deutsche Mystik, S. 263 ff. und die entsprechenden Abschnitte von Ritter und Erdmann, Harm's, Die Formen der Ethik, S. 72, woselbst behauptet wird, dass Albertus Magnus die mittelalterliche Ethik zu ihrer höchsten Ausbildung gebracht habe (?).

Kapitel III.

Das System des Thomas von Aquino.

§ 111. Die Anlage.

Nach allen diesen Vorarbeiten hat die Ethik ihren ersten gründlichen und systematischen Darsteller gefunden in Thomas von Aquino († 1274), welcher ihr die Hälfte seiner „Summa“ widmete. Es ist bedeutungsvoll, dass eine Schulwissenschaft, die von vornherein auf das Wissen der Dinge ausging, dennoch bei

der Erklärung des Handelns und seiner Motive, Formen und Zwecke so lange verweilen musste; es war das sittliche Wesen des Christenthums selber, welches sie dazu nöthigte. Thomas war Schüler des deutschen Albertus Magnus, dem er auch in Hauptsachen treu blieb; als Theologe und Ethiker befand er sich im Vollbesitz der kirchlichen Tradition und suchte deren Inhalt mit seinen philosophischen Grundgedanken in Einklang zu bringen; die Grösse dieses Mannes besteht eben darin, dass er als Vertreter eines kirchlich-wissenschaftlichen Gleichgewichts dem Zeitalter, welchem er ganz angehörte, auch gerecht geworden ist. Die ethischen Schriften des Aristoteles waren inzwischen vollständiger bekannt geworden, ihn erhebt Thomas vor allen Anderen zum Lehrmeister, aber er lässt auch Plotin, Cicero, Macrobius, die Stoiker und Epikuräer und auf der andern Seite Augustin und Hieronymus, Gregor den Grossen, Gregor von Nyssa, Johann von Damaskus und Dionysius zu Gehör kommen; selbst die arabischen Ausleger zieht er herbei, wir befinden uns in einem bedeutenden Sprechsaal, und alle Erkenntnissmittel werden lebendig. Ein rascher Gang versetzt den Leser aus der allgemeinen in die christliche und dann in die kirchliche Gedankenwelt, von welcher aus er den weitesten Schauplatz übersehen soll.

Der Mensch unterscheidet sich von den vernunftlosen Geschöpfen, weil er Herr seiner Handlungen ist, er wird es aber erst durch Vernunft und Willen, seine Freiheit ist eine Fähigkeit beider. Von diesem Vermögen aus auf ein bestimmtes Ziel sich thätig hinzurichten, Zwecke zu verfolgen, ist das eigenthümlich Menschliche, das unentbehrliche Merkmal unseres Wesens; Selbstbewegung und Selbstbestimmung verleihen dem Menschenleben den sittlichen Charakter. Ein Act des Denkens vergegenwärtigt das Ziel, die Intention hält ihn fest, der Wille freut sich an der Erreichung. Nun giebt es freilich zahlreiche Gegenstände des Strebens, auch Reichthum, Ehre, Macht, Vergnügen werden gesucht, allein sie befriedigen nicht, noch weniger schaffen sie Seligkeit. Beseligende Wirkungen können nur dem höchsten und letzten Ziele (finis ultimus) vorbehalten sein,

dieses aber liegt jenseits alles Endlichen, es ist die „Anschauung der göttlichen Wesenheit“ (visio essentiae divinae), also ein Contemplatives, kein Empirisches, es wird von Allen ersehnt und alle praktischen Zwecke dienen ihm, und dennoch bleibt es für die natürliche Menschenkraft ein Jenseitiges. Mit diesen Sätzen ist das Programm des Ganzen aufgestellt. Die Ethik beschäftigt sich also mit dem menschlichen Handeln; Ursprung und letztes Ziel sind gegeben, zwischen beiden aber liegt eine Schranke, wo den Menschen zwar nicht die Sehnsucht, wohl aber die Kraft verlässt, wo ihm also durch ein höheres Eingreifen geholfen werden muss, oder der Lebenszweck wird überhaupt nicht erreicht. Zunächst werden wir jedoch auf die rational-praktische Bewegung, deren Ursachen und Mittelglieder nochmals zurückgeführt. Von Ritter und Anderen ist nachgewiesen worden, dass Thomas im Anschluss an Aristoteles das Wollen durchaus der Vernunft unterworfen und sogar zum blossen Ausführer vorangegangener rationaler Bestimmungen gemacht habe, und grundsätzlich verhält es sich auch so. Der Wille ist das Secundäre, die Einheit der Menschennatur wird dadurch gewahrt, dass er, statt ein zweites Regiment einzuführen, sich zu der Erkenntniss der Mittel und Zwecke empfangend verhält. Allein Thomas begnügt sich nicht bei dieser allgemeinen Anschauung; in genauer Entwicklung lässt er den Willen durch die Unterschiede des Willkürlichen und Unwillkürlichen, der Ruhe und Thätigkeit hindurchgehen; die Wahl und Vergleichung der Mittel befindet sich in seiner Hand, und ohne durch eine objective Nothwendigkeit bedingt zu werden, wird er zum nächsten Urheber der Handlungen. Auch wird vom Willen gelehrt, dass er seiner Natur nach dem Guten zustrebt, es giebt kein Wollen als das des Guten oder dessen, was dafür angesehen wird, schon mit der Bewegung selber verbindet sich eine gewisse, sei es richtige oder irrige Annahme von der Beschaffenheit seines Gegenstandes. Damit tritt aber eine Schwankung in diese Psychologie. Im Allgemeinen übernimmt das Subject der höheren Vernunft die Führung, dann aber theilt es sie auch wieder mit der Selbständigkeit des

Willenssubjects, und wir meinen nicht, dass diese Duplicität von Thomas überwunden sei. — Eine zweite Untersuchung betrifft die Entstehung des sittlichen Gegensatzes überhaupt, ein Problem welches Thomas ähnlich wie andere Scholastiker behandelt. Wenn die letzten Zielpunkte dem Guten stets zugewendet bleiben, die Mittel aber aus dem Gebiet des Wirklichen entnommen sein müssen, also an dem Seienden einen rechtmässigen Theil haben: so kann das Schlechte nicht aus der Realität als solcher stammen; die Dinge sind gut, aber sie werden mangelhaft durch ihre Vereinzelung. Das Particulare verliert seine Gültigkeit, indem es aus der gesetzmässigen Ordnung herausfällt; wird es in seiner Besonderheit ergriffen, giebt sich ein Einzelnes den Schein eines Ganzen: so tritt eine Störung in das Handeln, das normale Verhältniss ist alterirt, der rechte Faden zerrissen, die sittliche Berechtigung hört auf. Subjectiv aber ergiebt sich eine doppelte Entstehungsweise aller Fehler. Das Denken unterliegt der Möglichkeit des Irrthums und der Unwissenheit; entzieht sich ein einzelner Denkact der Oberleitung der Vernunft, d. h. dem Gewissen als einem dictamen rationis: so führt er zum inneren Widerspruch und zur Sünde, denn schlecht ist jede wider die Vernunft laufende Handlung, schlecht aber auch die Bethätigung des Willens, so oft derselbe von seiner gesunden Bahn ausweichend sich sinnlichen Regungen oder Einbildungen, welche das Gewand des Guten annehmen, überlässt. Es sind also objective und subjective Anlässe, welche den Uebergang aus dem Beschränkten, Mangelhaften und Irrthümlichen in das Sündhafte erklärlich machen. Dem Gutsein stellt sich die Schlechtigkeit (bonitas, malitia) entgegen, Licht und Schatten sondern sich, die göttliche Norm fordert Anerkennung, und von nun an beginnt ein Vortrag, in welchem Lob und Tadel, Gehorsam und Uebertretung, Verdienst und Verschuldung ihre Stelle haben; der Eingang aus der Psychologie in die Ethik ist gefunden.

Thom. Aquin. Summ. prim. secundae. Hauptstellen: Quaest. I, 1. Dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. —

Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. — I, 4. Principium intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum, quae sunt ad finem. — III, 8. Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. — V, 5. Videre Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae. Ueber das Verhältniss des Willens zum Intellect Quaest. IX. X. Ueber die Entstehung der sittlichen Qualitäten Qu. XVIII. De bonitate et malitia humanorum actuum, art. 2. Licet res exteriores sint in se ipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem et ideo in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni. Conf. art. 5.

§ 112. Die Wirksamkeit der Affecte.

Hiernach erscheint der Mensch so zu sagen als „Wille und Vorstellung“, er ist die willensthätige Vernunft und als solche abgelöst von allen anderen irdischen Lebewesen, und eben darum sittlich verantwortlich. Denken wir ihn dagegen als Mikrokosmos, wie er hier ausdrücklich genannt wird: so tritt er dennoch wieder mit der übrigen animalischen Creatur in den engsten Verband, der Leib trägt ihn, Empfindungen und Affecte regen sich in ihm, unter ihrem vielleicht störenden und hemmenden, vielleicht auch fördernden Einfluss geht er einher. Unser Scholastiker erkennt sehr wohl, dass diese Affectionen (passiones) weder mit dem Guten noch mit dem Schlechten einfach zusammen geworfen werden dürfen, ebenso aber auch, dass die sittliche Entwicklung nicht ohne Rücksicht auf sie verstanden wird. Neben dem Ethos kommt nothwendig das Pathos in Betracht, die Aufnahme desselben in das Material der Ethik ist ein Fortschritt. Thomas ist ergriffen von dem bunten Schauspiel des Passionslebens, er will es entwirren und zergliedern, sei es auch mit den Mitteln eines künstlichen Schematismus. Jedes Stück wird nach Subject und Object, nach Ursache und Wirkung untersucht, die mechanische Wiederholung derselben Operationen ermüdet, aber in diesem eintönigen Vortrage finden sich gleichwohl scharfsinnige Beobachtungen in Menge. Die allgemeinen

Kategorieen liefert abermals der „Philosoph". Die Passionen (πάϑη) zerfallen in zwei Klassen, die einen der Begehrung (concupiscibile, ἐπιϑυμητικόν), die andern der Erregung (irascibile, ὀρεκτικόν); die ersteren drücken ein einfaches Vorwärtsschreiten oder Zurückweichen (accessus und recessus) aus, denn der Begehrende wird von einem Gegenständlichen entweder herangezogen oder zurückgewiesen; die anderen bezeichnen gewisse höchst lebhafte Empfindungen, von welchen jene Bewegung, auch wenn sie schon im Gange ist, begleitet sein kann. In die erstere Gattung gehören Liebe und Hass, Verlangen und Flucht, Freude und Trauer, in die zweite Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Verwegenheit, endlich der Zorn, — denn dieser hat kein Seitenstück, so dass im Ganzen sich doch nur eilf solcher Affectionen ergeben. Keines dieser Paare spricht durch sich selber ein Verhältniss wie das des Guten und Schlechten aus, die sittliche Qualität wird durch sie allein nicht hervorgebracht. Vor Zeiten, sagt Thomas, haben die Epikuräer sich ihnen ganz überlassen, die Stoiker sie völlig ausrotten wollen, aber Aristoteles behält Recht, wenn er nur zu ihrer Beherrschung anleitet, womit er zugleich ihre relative Berechtigung einräumen will. Der Mensch empfängt die Aufgabe, unter ihrem ermässigten Einfluss seinem rational-sittlichen Princip treu zu bleiben, denn dann werden sie ihm förderlich und dienstbar. Was die Ordnung und Abfolge der Passionen betrifft: so stellt der Verfasser den Satz an die Spitze; dass die concupiscible Richtung einfacher angelegt, die irascible mit Hemmungen und Schwierigkeiten verbunden ist. Der Begehrende oder Sehnsüchtige wird von seinem Gegenstande angezogen, er will ihn verfolgen, um dann mit Freude bei ihm zu verweilen, oder auch zu trauern, wenn er ihn verfehlt hat; jenes ist Bewegung, dieses ein Ruhen und Stehenbleiben, das sind die Stimmungen, von denen er begleitet wird. Dagegen der erregte Mensch gelangt noch gar nicht zur Ruhe noch zur Freude, er empfindet nur die Eindrücke der Erschwerung und der Erleichterung und kann sich dieser Aufregung nur durch eine neue Hoffnung entreissen. Vergleichen wir beiderlei Zustände: so folgt, dass in jedem solchen

Verlauf ein Verlangen vorangeht und endliche Befriedigung sucht, aber Sorgen und Hindernisse stellen sich dazwischen, was sich praktisch damit erläutern lässt, dass jeder Mensch von einem Zuge der Sehnsucht in's Leben geführt, bald aber von Hoffnung und Verzichtleistung gleichsam in die Mitte genommen, von Furcht oder Kühnheit erfüllt wird, bis es ihm vielleicht gelingt, an der Hand der Hoffnung in einen Hafen der Ruhe einzukehren. Dies wäre ein Compendium des gewöhnlichen Lebensganges, soweit er sich an eine Reihe subjectiver Eindrücke anschliesst; das Erregende nimmt den mittleren Raum ein, das Begehrliche und der Wunsch nach Erfüllung drängt zum Ziele, und es soll zugleich erhellen, wie unmöglich es sein würde, sich dieser Affectionen ganz zu entledigen, wie verderblich aber auch, von ihnen hingenommen zu werden.

Im Weiteren sollen wir nun auch die Passionen jede in ihrer Eigenart kennen lernen. Das Concupiscible lässt Thomas mit der Liebe beginnen, indem er amor von caritas und dilectio im christlichen Sinne unterscheidet; die Liebe fordert ihren Gegenstand, folglich muss ein Gutes vorhanden sein, sonst würde keine solche, ein Schädliches, sonst würde kein Hass entstehen. Als Affect gedacht hat die Liebe eine verbindende Kraft, sie trachtet nach dem Aehnlichen, in einem Verwandten will sie leben, daher kann sie bis zur Ekstase steigen, indem sie den Liebenden aus sich herausrückt, jeder Thätige wird von ihr angetrieben. Der Hass entspringt daraus, dass sich die Liebe nach der entgegengesetzten Seite hinwendet; sie erst giebt ihm das Recht des Daseins, daher ist sie stärker als der Hass, so gut wie überhaupt die Ursache ihrer Wirkung überlegen sein muss. Ein zweites Paar bilden Freude und Schmerz, Lust und Unlust, entsprechend der alten ἡδονή und λύπη. Lust oder Wohlgefallen, delectatio, ist der weitere, Freude, gaudium, der engere Begriff, daher die letztere von rationaler Art, sie ist ein Menschengefühl, während die Lust auch animalisch und sinnlich auftreten kann. Auch jenes Wohlgefallen soll jedoch nicht als müssige Empfindung verstanden werden, denn alles Thun und thätige Erkennen wird von ihr begleitet; Hoffnung, Erinnerung, Mittheilung, Bewunde-

rung sind ihre Quellen, und was sie bewirkt, ist von verbreitender Richtung, ein Durst nach ihr selbst und ihrer Fortdauer. Bei der Ungleichheit ihrer Triebfedern verdient die Lust weder Verwerfung noch unbedingtes Lob; nur in ihrer Vollendung erhebt sie sich über jede Zweideutigkeit, denn sie fällt zusammen mit dem Genusse des höchsten Guts; und in ihrer Einigung mit der Ruhe eines befriedigten Strebens stellt sie einen Grádmesser der Tugenden dar. Unlust, Schmerz und Trauer haben gleichfalls vielerlei Ursachen, allein bei ihrer negativen Beschaffenheit kommen sie der Lust an Furchtbarkeit nicht gleich. Immer wirkt der Schmerz lähmend auf die Thätigkeit, mag er auch die Fähigkeit etwas Neues zu suchen, nicht aufheben. Die Trauer über das Schlechte macht sie selber zu einem Guten, die andere Betrübniss über das Gute entwerthet sie, so wird sie durch ihr Object entweder verurtheilt oder gerechtfertigt; niemals aber kann die Traurigkeit (tristitia) das grösste Uebel sein, und schlimmer ist die Schuld, die uns dem wahrhaft Guten entfremdet. In ähnlicher Weise werden nun auch die irasciblen oder erregenden Passionen durchgegangen. Hoffnung und Furcht nehmen den Menschen abwechselnd in die Hand, die erstere entspringt aus der Erfahrung des Vergangenen, die andere stellt Zukünftiges vor Augen, und das Schuldgefühl steigert sie, nur soll man von ihr nicht sagen, dass das Handeln durch sie aufgehoben werde. Die Hoffnung kann steigen zur Verwegenheit (audacia), doch lehrt die Erfahrung, dass eben diese keine constanten Eigenschaften besitzt noch mit der Gefahr Schritt zu halten pflegt. Wie aber verhalten sich Begierde, Zorn und Hass zu einander? Die Begierde ist naturartiger und genereller, der Zorn persönlicher, er dringt auf Vergeltung, und nicht ohne Vernunft kann er sich äussern, andrerseits verdunkelt er wieder das Urtheil und brennt innerlich um so heftiger, wenn er sich in Schweigen hüllt. Noch gefährlicher freilich der Hass, wenn er sich in einer einzelnen constanten Richtung festhält.

Ibid. Prim. sec. quaest. XXII sqq. Vgl. bes. qu. XXIII, 2. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et

mali? Die Antwort lautet non omnis. art. 3. Dicendum quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum neque secundum contrarietatem boni et mali. Ordnung und Verhältniss der beiden Gattungen der Passionen werden entwickelt XXV, 1. Sic ergo passiones irascibiles mediae sunt inter passiones concupiscibiles, quae important motum in bonum vel in malum, et inter p. concupiscibiles, quae important quietem vel in malo. Et sic patet, quod p. irascibiles et principium habent a passionibus concupiscibilibus et in passiones concupiscibiles terminantur. Die Beschreibung im Einzelnen folgt qu. XXVI sqq. XXXIII, 3. Ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimò fine, et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

§ 113. Die Tugendlehre.

Der vorige psychologische und descriptiv gearbeitete Abschnitt giebt durch sich allein mancherlei zu bedenken, wichtiger wird er durch den Zusammenhang. Die Affecte, halb sinnlicher halb intellectueller Art, berühren sich stets mit dem Sittlichen, ohne einfach an dessen Stelle zu treten; auf Passionen kann und darf die Ethik nicht gegründet werden, sie bilden nur eine Vorstufe zu ihr, eine bedeutungsvolle Schwelle, welche den Verkehr zwischen dem Psychologen und dem Sittenlehrer unterhält. Der Vortrag greift nunmehr auf die bereits angegebenen Grundgedanken nochmals zurück. Der Mensch bewegt sich mitten in einer Strömung und Gegenströmung affectvoller Regungen; soll er ihrer Herr werden, ohne sie zu vernichten, soll das Ethos aus der Unruhe des Pathos emporkommen: so muss sich die sittliche Kraft in bestimmter Richtung befestigen. Dann entsteht der „Habitus“ (ἕξις) oder die „Disposition“, gleichbedeutend mit der Tugend als einer normalen Folgerichtigkeit des Handelns; ihr Subject ist der ganze Mensch, zunächst der Wille. Wir befinden uns in der Mitte des Systems. Thomas urtheilt in Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern, wenn er das Wesen der Tugend hauptsächlich in das Active an ihr verlegt, sie ist ihm eine Fertigkeit, welche in und mit ihrer Ausübung erwächst und erstarkt; daher muss die Frage, ob der gute Habitus durch

Zuthaten des Handelns selber vermehrt und gestärkt werde, entschieden bejaht werden. Das innere Moment der Gesinnung will Thomas dabei nicht ignoriren, er setzt es voraus mit dem Bemerken, dass der Art nach alles Sittliche sich selber ähnlich sei, legt aber gleichwohl den Nachdruck auf die active und operative Seite. Das sittliche Subject kann in seinem eigenen Thun energischer oder nachlässiger verfahren, erst durch Wiederholung wird die Tugend sein Eigenthum, die Ausdauer erst giebt ihrem Besitz die nöthige Sicherheit. „Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling", so sagt schon Aristoteles, und Thomas wiederholt es; mehrere Handlungen müssen einander folgen, nachlassende Uebung führt zum Verfall und schliesslich zum Verderben. Soll die Tugend Bestand haben: so geschieht es durch werkthätige Gewöhnung (ex operum assuetudine), eine Hülfskraft, die sonst sofort dem Gegentheil zu Statten kommen würde. Wir kennen bereits diese Anschauung von der praktischen Selbsterhaltung der Tugend, und hier wird sie scharfsinnig gerechtfertigt.

Das System der Tugenden hat Thomas vorgefunden, aber mit Hülfe seiner antiken Vorbilder kunstvoller ausgebildet. In der Tugend soll Alles thätig und durch Zwecke normirt, Alles von Verstand und Willen abhängig sein, um sich unter der Einwirkung der Affecte zu entwickeln; doch vertheilen sich diese Merkmale ungleich, daher muss dennoch eine erste intellectuelle Hauptrichtung von der anderen, welche die moralische heisst, unterschieden werden; jene mag idealer erscheinen, diese hat den Vorzug des unmittelbar thätigen Eingreifens. Die intellectuelle (dianoetische) Gattung umfasst die drei Tüchtigkeiten: Weisheit, Wissenschaft und Erkenntniss. Es ist Erkenntniss (intellectus, *γνῶσις*) was die an sich gültigen Principien erfasst, es ist Wissenschaft (scientia, *ἐπιστήμη*), was von einem Anderen aus forschend zu Werke geht, es ist Weisheit (sapientia, *σοφία*), worin alles Wissen zusammengefasst und in eine höhere urtheilende Geistesthätigkeit aufgenommen wird. Alle drei sind nicht als ruhende Fähigkeiten zu denken, ihr „gutes Werk" ist zunächst das Wahre, von ihm aus sollen sie auch dem Guten

dienen; die Weisheit vermöge ihres weitesten Gesichtskreises überragt ihre Genossinnen an Würde. Als Hülfskräfte werden nach Aristoteles noch hinzugezählt: eubulia, synesis, gnome, und selbst die Kunst, ars, verdient Beachtung, obgleich sie erst durch Antriebe des Willens einen sittlichen Werth erhält. Man bemerke wohl diesen ersten Keim für spätere Untersuchungen über das Verhältniss des Künstlerischen zum Sittlichen. Die andere moralische Gruppe enthält natürlich wieder die Cardinaltugenden, welche somit in die zweite Stelle rücken. Thomas folgt seinen Grundsätzen, indem er das Verstehen dem Wollen, die speculative Fähigkeit der moralischen voranstellt, er will damit nicht leugnen, dass umgekehrt auch der moralische und praktische Habitus durch Impulse des Willens auf den speculativen zurückwirkt. Er denkt ferner durchaus Aristotelisch, wenn er den Stammtugenden eine gewisse Mittlerschaft (medietas) zuweist; Tapferkeit, Mässigkeit, Klugheit lassen sich übertreiben oder verkürzen, ihr wahres Recht empfangen sie aus der angemessenen Vermeidung der Extreme. Und etwas Aehnliches soll auf der intellectuellen Seite stattfinden, selbst die Erkenntniss der Wahrheit hat sich gegen falsche Erweiterungen oder unhaltbare Abzüge sicher zu stellen. — Nicht weniger bemerkenswerth ist eine andere Bereicherung des Lehrstücks. Nach der Mittheilung des Macrobius, Somn. Scipion. I, 8, hat Plotin diese vier Tugenden nach den Richtungen ihrer Wirksamkeit zugleich als ebenso viele Arten sittlicher Kraftentwicklung (genera virtutum) erläutert. Zuerst nämlich üben sie durch Verwaltung eines öffentlichen Lebens, Leitung aller gemeinnützigen Anstalten, Abwehr der Gefahren und Zügelung der Leidenschaften einen staatlichen und bürgerlichen Einfluss, sind also politische, denn sie dienen dem Menschen als einem politischen Geschöpf. Zweitens sollen sie denen, die sich von dem weltlichen Geschäft in eine philosophische Musse zurückgezogen haben, zu höherer Reinigung der Seelen emporhelfen. Drittens deuten sie auf den Standpunkt einer schon erlangten Reinheit, denn selbst auf der Höhe, wo Begierden und Leidenschaften vergessen sind, verrichten sie noch ihr Amt. Viertens endlich weisen sie aufwärts

zu dem Urgrund der göttlichen Vernunft, denn in dieser und ihrer unveränderlichen Selbstbestimmung und reichen Selbstbewegung haben sie ihr Vorbild. Mit Allem sind nur Stufen und Formen gemeint, denn ihrem Wesen nach bleiben jene Vier sich gleich als Klugheit und Gerechtigkeit, als Tapferkeit und Mässigung. Mit ähnlicher Erklärung und mit ausdrücklicher Berufung auf Macrobius bedient sich Thomas derselben Bezeichnungen, indem er virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi und exemplares unterscheidet; seine Absicht war, die Bedeutung der Stammtugenden möglichst auszuweiten, ohne sie dem praktischen Boden zu entziehen, und wahrscheinlich dachte er dabei an die Ordnungen des weltlichen, geistlichen und asketischen Lebens, auf welches letztere die reinigenden Tugenden die leichteste Anwendung fanden. Ueber dieser neuplatonischen Ansicht soll indessen Augustin nicht vergessen werden, daher wird gleichfalls betont, dass alle Vier in der Liebe ihr vollendendes Band haben, ja dass die Liebe sie eigentlich schon in sich trägt. —

So reichhaltig entfaltet sich auf dem sittlichen Grunde der Menschennatur das Tugendleben, allein das höchste Ziel der Gottesanschauung bleibt ihm verschlossen, und erst die Offenbarung hat es zugänglich gemacht. Aus dieser Quelle stammen daher die drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe als die übernatürlichen Gnadengaben; sie aber verrathen schon dadurch ihre höhere Abkunft, dass sie frei sind von jener Mittelstellung zwischen den Extremen, wie sie Aristoteles den moralischen Tüchtigkeiten vorgezeichnet hatte.

Alles zusammengenommen vertheilt sich der sittliche Gesammthabitus unter zehn Tugenden, drei intellectuelle sammt ihren Adjuncten, vier moralische und drei theologische und eingegossene (virtutes infusae); aus jeder Gruppe gebührt wieder je einer der Vorrang, aus der ersten der Weisheit, aus der zweiten der Gerechtigkeit, aus der dritten der Liebe. Zugleich werden sie auf andere Weise durch den Abstand des Natürlichen und Uebernatürlichen geschieden, die theologischen nehmen gleichsam den Oberbau ein, und ihre Kräfte setzen da ein, wo die anderen nachlassen. Die vier neuplatonischen Benennungen aber werden,

wie bemerkt, als Parallelen zur Erläuterung der zweiten Gruppe hinzugenommen. Auf diese Weise vervollständigt sich die Tugendtafel, und dennoch scheint sie nicht auszureichen. Noch andere Potenzen drängen sich herzu, zunächst die sieben Geistesgaben (Jes. 11, 2), welche den Tugenden verwandt sind und die besondere Bestimmung haben, den Menschengeist soweit auszubilden, dass er dem Zuge des heiligen Geistes folgt, sodann die sieben oder acht Seligpreisungen der Bergpredigt, welche sich wie Acte oder Leistungen an den Habitus der Tugend anschliessen. — An allen diesen Factoren haftet schon ein christlicher Stempel, sie liefern einen nothwendigen Beitrag zu der Erlangung des Heils; von den Cardinaltugenden muss gesagt werden, dass sie der Wirkung nach über sich selbst hinausgreifen, um so leichter geräth die Systematik, welche nach allen Seiten für Begrenzung und Abstufung sorgen will, in ein künstliches Fachwerk. Die Deutung der Makarismen war in beiden Kirchen traditionell geworden, und Thomas bemüht sich, eine innere Abfolge in ihnen nachzuweisen, nach welcher sie mit der Beseligung der Herzensreinen endigen, die contemplative Seligkeit der Gottschauenden muss die höchste sein. Wenn nun das Menschenleben unter der Einwirkung so zahlreicher, theils sittlich natürlicher theils specifisch christlicher Kräfte der Vollendung entgegenreift: so bleibt noch die Frage zurück, ob und wie weit diese geistige Habe ihm auch in die jenseitige „Heimath“ (patria) folgen werde. Die Paulinische Ansicht reichte nicht mehr aus, der Scholastiker muss genauer halbiren, er weiss zu sagen, was von dem Inhalt der intellectuellen und moralischen Tugenden wie der Geistesgaben für ewig unser Eigenthum bleibt. Aber davon will er nicht ablassen, dass Glaube und Hoffnung dereinst ihr irdisches Gewand ablegen, ein Wechsel, den nur die Liebe nicht kennt.

Aus dem Kapitel von den Fehlern (vitia) nur wenige Bemerkungen. Wenn die Tugenden der Natur entsprechen: so sind die Untugenden als naturwidrig anzusehen. Fehlgriffe des Verstandes und des Willens oder sinnliche Ausschreitungen sind ihre Quellen, aber mit der Absichtlichkeit steigt die Schuld, nicht

immer also mit der Grösse des Schadens, den sie anrichten. Daher ist die Todsünde, welche von der Freiheit das Gewand borgt, die eigentliche Tendenzsünde, sie ist kaum noch mit den erworbenen, keinenfalls mit den eingegossenen und theologischen Tugenden vereinbar, während die lässliche als der unvermeidliche Anhang menschlicher Schwäche sich überall einstellt, ohne den Stand der Gnade aufzuheben. Gleichstellung der Sünden ist für Thomas ebenso unhaltbar wie für Petrus Lombardus und Andere. Was die Eintheilung betrifft: so hatten die Vorgänger bereits dreierlei Sünden gezählt, die wider Gott, wider den Nächsten und sich selbst; Thomas wiederholt diese Theilung nach den Dimensionen, aber er fügt noch andere Rubriken hinzu, Sünden der Begehung und Unterlassung, des Mundes, des Herzens und des Werks, — lauter Artbestimmungen, welche sich bis auf die neuere Zeit vererbt haben.

Endlich folgt noch ein Lehrstück vom Gesetz, welches jedoch nur theilweise den Mangel einer eigentlichen Pflichtenlehre zu ersetzen vermag. Seiner Idee nach ist das Gesetz nichts Anderes als die ewige Vernunft und somit die höchste Norm aller Auctoritäten, man nenne diese Natur- oder Menschengesetz, Gewissen oder Gewohnheit. Am Alten Bunde hat das Gesetz eine erste Form positiver Legislation von verschiedenen Bestandtheilen angenommen. In der Ausscheidung des Ceremoniellen und Bürgerlichen von dem Ethischen hatte die kirchliche Wissenschaft schon einige Sicherheit erlangt, und Thomas verbreitet sich mit Geist und Scharfsinn über diese Verhältnisse. Und bei der Frage, ob auch die Art der Liebe unter die Vorschrift des göttlichen Gesetzes falle oder nicht, muss er zwar beide Meinungen wie immer abwägen, aber er kennt doch den Grund, weshalb man behaupten dürfe, dass das Liebesprincip über den Wortlaut des Dekalogs hinausführt. Um so bestimmter soll sich daher das evangelische Gesetz von dem alten ablösen, in ihm hat sich das Gebot mit der Kraft, die es erfüllbar macht, geeinigt; daher wirkt es productiv und imperatorisch zugleich, die Gnade ist ihm beigegeben, welche die geforderte Gerechtigkeit selbst hervorbringt, sei es für die Stufe der Vorschriften (praecepta)

oder für die höhere der Rathschläge (consilia), stets aber im Anschluss an den freien Willen, ohne dessen Zuthun Niemand gerechtfertigt wird. Diese Entwicklung gehört zu den wichtigeren, weil sie ein christliches mit einem kirchlich katholischen Interesse zu verknüpfen sucht. Das Gesetz steigt aufwärts von einer zur anderen Form; auch auf der obersten Staffel als evangelisches gedacht bleibt es immer noch Gesetz, aber es erweitert sich und mit dem Geiste der Gnade nimmt es die Kraft seiner eigenen Verwirklichung in sich auf.

Neben das Gesetz stellt sich noch das schon einmal erwähnte Adiaphoron, abermals eine Streitfrage, die einmal angeregt, nie wieder aus der Theorie verschwinden sollte. Thomas geht davon aus, dass alle Momente des individuellen Handelns ein Verhältniss zur sittlichen Vernunftordnung einnehmen; für den Einzelnen also, dessen Thätigkeit ununterbrochen fortschreitet, könne es keine Lücken der blossen Indifferenz geben. Anders aber, wenn über gewisse Handlungen ganz im Allgemeinen geurtheilt werden soll; dann wird Einiges als unbestimmt und schwebend übrig bleiben, was in den Bereich einer sicheren Schätzung noch nicht eingetreten ist, und dieses darf als das Gleichgültige bezeichnet werden. Es leuchtet ein, dass auf diese Weise dem Adiaphoron nur eine provisorische Geltung eingeräumt wird. Thomas unterscheidet scharfsinnig, wenn wir auch nicht meinen, dass damit die Untersuchung selber schon erledigt sei.

Secund. prim. Quaest. LII De augmento habituum, art. 2. Augmentum habituum fit per hoc, quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, inquantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri. — Die Tugendlehre wird quaest. LVI sqq. entwickelt. Vergl. LXI, 5. Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum, ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae autem jam purgati animi, quartae exemplares, nebst der folgenden Erläuterung. LXIII, 1. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas seu conformitas, unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit. — LXVIII, 8. Sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt, qui-

bus mens humana Deo conjungitur, virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur, virtutes autem morales sunt, quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Sp. sancti sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc, quod subduntur motioni divinae. — Von der Eintheilung der Sünden LXXII, 1 sqq. Peccatum est actus inordinatus. — Manifestum est — ex dictis, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad se ipsum, justitia autem ad proximum. Andere Eintheilungen secundum reatum, — p. commissionis et omissionis, — secundum superabundantiam et defectum, sec. circumstantias. Utrum convenienter dividatur p. in peccatum cordis, oris, operis. Im Sinne des moralischen Fehlers oder Lasters erhält die Sünde jederzeit den Namen vitium. — Ueber das Adiaphoron s. Decret. I, dist. 12, 11: Quod neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum.

§ 114. Das Detail der Ethik.

Mit dieser Ausführung schliesst das System in seinen Grundzügen ab, die Lehre aber beginnt von Neuem, um in einer zweiten und weit grösseren Hälfte, Secunda secundae, denselben Gegenstand bis in's Kleinste zu verfolgen. Jetzt merkt man erst, in welchem Grade sich die Forderung wissenschaftlicher Strenge an eine auspunktirende Kunst und Genauigkeit der Erörterung angeheftet hatte; ein heutiger Schriftsteller würde alle Geduld verloren haben, Thomas aber harrt aus und erklärt seine Specialien auch aus praktischen Gründen für hochwichtig, weil sie in die einzelnen Lebensverhältnisse einführen. Es steht ihm schon etwas vor Augen ähnlich demjenigen, was später unter der speciellen Moral verstanden worden. Der schon bekannte Körper der Tugendlehre wird abermals übersichtlich zusammengestellt. Zunächst muss das Erwerbliche (virtutes acquisitae) von dem Eingegossenen (v. infusae) abgesondert werden. Vier Stammtugenden und drei theologische werden wie zwei Stockwerke einander übergeordnet, ihnen zur Seite stehen die drei intellectuellen Fähigkeiten, die sieben Geistesgaben nebst den zugehörigen Geboten des Dekalogs, allen gegenüber die Laster in geschlossener Reihe. Auf diese Weise erhalten wir eine vollständigere Parallele als vorhin: sieben grosse sittliche Mächte in Verbindung mit ihren vorbereitenden oder unterstützenden Kräf-

ten, und auf der andern Seite sieben unsittliche Gegenmächte, diese aber breiten nach allen Richtungen ihre Arme aus und veranlassen dadurch eine Menge von Theilvorstellungen, Folgerungen, Verknüpfungen, Vergleichungen, Anwendungen und Fragen ohne Zahl bis der weite Raum mit einem Netz von Distinctionen ausgefüllt ist. Der ganze Streit der guten Geister gegen die schlechten bewegt sich innerhalb dieses doppelten Schema; der Darsteller muss das Bild verdeutlichen, um möglichst viele Einzelbestimmungen und Vorschriften zu gewinnen. Alle Stellungen, Gefahren und Wendungen dieses Kampfplatzes sollen offenbar werden. Eine vollständige Reproduction dieser Arbeit scheint unnöthig und würde kaum möglich sein, wir begnügen uns mit Beispielen und kurzen Uebersichten.

Thomas wollte seiner Aufgabe treu bleiben, und wenn er diese sehr weit fasste, also z. B. auch Krieg und Frieden, Wucher, Gebrauch des Looses u. a. Angelegenheiten in seinen Bereich zog: so kann man dies nur gutheissen. Der Selbstmord wird unbedingt verworfen, weil er wie gegen Selbstpflicht und Nächstenpflicht: so auch gegen die Schuldigkeit vor Gott als dem Spender des Lebens verstösst. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit hat sich von allen Formen der Lüge und Verstellung loszusagen, denn alle kommen darauf hinaus, dass sei es dem Wort oder der Handlung eine verfälschende oder doch irreleitende Bedeutung absichtlich beigelegt und somit das sittliche Band der Gemeinschaft zerrissen wird. Und so führen noch manche andere Fragen auf ein einfaches Resultat. Aber Vermischungen des Ungleichartigen und Uebergriffe in ein anderes Gebiet hat Thomas darum ebenso wenig wie Andere vermieden, und gerade bei so vielen künstlichen Unterscheidungen konnten die nothwendigen inneren Grenzbestimmungen am Ersten verwischt werden. Besonders gefährlich war in dieser Beziehung der Begriff der Häresie; denn in diesem lagen zwei Momente, ein religiös-dogmatisches und ein rechtliches dicht neben einander, um so leichter konnten beide zur Verschärfung eines dritten als des sittlichen verwendet werden; darauf kam es an, die Häresie moralisch zu verstehen und demgemäss auch zu verurtheilen.

Aehnliche Bedenken erweckt gleich zu Anfang die übrigens sehr gründliche Untersuchung vom Wesen des Glaubens. Von vorn herein ist dieser eine theologische Tugend, sein Inhalt aber wird dem denkenden Subject dargereicht, und wie er in den kirchlich und päpstlich bestätigten Artikeln des Symbols niedergelegt ist: so soll er auch als untrügliches Ganze ohne Abzug und Zuthat angeeignet werden. Und ferner muss der Act des Glaubens zugleich vom Willen ausgehn, es geschieht dadurch, dass der Glaubende diesen ganzen Inhalt auf den letzten Endzweck des Lebens bezieht und zwar von dem Beweggrund der Liebe aus (fides informis und formata). Es leuchtet ein, wie in dieser Erklärung Eins durch das Andere gesteigert wird; um so mehr fällt die Wucht dieser Consequenzen auf den Schlusssatz, nach welchem Jeder, der von Einem Artikel ablässt, damit des ganzen Glaubens und somit auch des höchsten Gutes verlustig geht. — In vielen anderen Fällen zeigt sich entweder die Art der scholastischen Zergliederung oder auch der Einfädelung und Fortleitung. Von der Liebe z. B. wird mit gutem Rechte gefragt, wie sie sich von der Freundschaft unterscheide, ob sie aus dem Willen oder einer sonstigen Eingebung hervorgehe, ob sie dem Wachsthum, der Verminderung und dem Verlust ausgesetzt sei. Aber wir lesen weiter: Gestattet die Liebe eine Anwendung auf die unvernünftige Creatur, auf Sünder, Engel und Dämonen, soll man die Liebe selber lieben, den Nächsten mehr als den eigenen Leib, den besseren Nächsten mehr als den persönlich enger verbundenen, den Verwandten mehr als den Befreundeten, den Vater mehr als die Mutter, den Gatten mehr als Beide? Gehört das Lieben in höherem Grade zum Wesen der Liebe als das Geliebtwerden? Ist es möglich, Gott unmittelbar zu lieben? Fürwahr, es wird uns bange um die arme Liebe, welche unter so zahlreichen Fragstellungen noch ihr einfaches Wesen bewahren soll; dass aber die Freude im Geist zu ihren Früchten gezählt wird, darf sie sich gefallen lassen. Der Freundschaft ihrerseits wird ihr hoher Werth offen zuerkannt, und wie hätte sie nicht geschätzt werden müssen, da ja schon Aristoteles ihr trefflicher Lobredner geworden war! Ebenso viele Zersetzungen

und Verknüpfungen hat die Klugheit zu erdulden, ihr gehört die gesammte sittlich normirte Teleologie; da aber jede Urtheilskraft mit auffassender und zwecksetzender Thätigkeit verbunden sein muss: so lassen sich Gedächtniss, Gelehrigkeit, Umsicht und Vorsicht, politische, ökonomische, militärische Einsicht entweder als Vorstufen oder als Ausübungen der Klugheit betrachten, und diese wird zu einer Lenkerin des Lebens, sobald sie sich nur von fleischlichen oder selbstischen Beweggründen frei hält. Auch im Folgenden kam es darauf an, möglichst weite Gebiete unter die Botmässigkeit einer einzigen Tugend zu stellen. Die Gerechtigkeit, in eine mittheilende (communicativa) und vertheilende (distributiva) Richtung zerfallend, übernimmt zunächst die ganze Rechtsverwaltung und Rechtsprechung bis zu den Injurienklagen und Kränkungen, wobei Rechtliches und Sittliches abermals zusammengeworfen werden. Aber dabei soll es nicht bewenden; gerechtsein heisst Jedem das Gebührende zuerkennen, und dies auf Gott angewendet macht sogar die Religion zu einer Sache der Gerechtigkeit. Demgemäss werden wir in die ganze Folge innerer oder äusserlicher Bezeugungen des religiösen Verhaltens eingeführt; Andacht, Gebet, Frömmigkeit, Dankbarkeit, aber auch Gelübde, Opfer, Zehnten und nicht minder die Verletzungen der Religionspflicht hängen an diesem Faden. Die Tapferkeit, nachdem sie längst defensiv und offensiv, thätig und leidentlich verstanden worden, erlaubte ähnliche Erweiterungen, noch mehr die Mässigkeit, ihr wurde auch die Jungfräulichkeit, obgleich sie etwas Anderes bedeutet, zugeschlagen. Die Scholastik hatte die doppelte Absicht, zuerst die Cardinaltugenden christlich zu stempeln, dann aber auch ihrer Wirksamkeit nach möglichst auszubreiten, dergestalt, dass dadurch sogar die Nothwendigkeit der theologischen Tugenden beeinträchtigt erscheint. Denn wozu, möchte man fragen, bedürfen wir ihrer noch, wenn schon die genannten vier Potenzen ein so weites Gebiet beherrschen! Auf das System der Laster kommen wir alsbald nochmals zurück.

Der Schluss des Werks lenkt nach allen diesen Besonderheiten wieder in's Allgemeine zurück. Lebendig heisst, was sich bewegt und thätig ist, und das gilt auch vom Menschen ver-

möge seiner zweckvoll vernünftigen Ausstattung. Daher zerfällt das christliche Menschenleben in ein actives oder geschäftliches und ein contemplatives, welches jedoch, statt der blossen Musse zu gleichen, ebenfalls thätige Regungen in sich schliesst. Das letztere hat grösseren Antheil an der irdisch möglichen Vollkommenheit, es nimmt aber eine besondere Gestalt an in dem Berufe der höheren Geistlichkeit und eine andere im Mönchthum. Dieses endlich stellt zwar eine zusammengehörige Lebensführung dar, die sich aber wieder in einer Mehrheit von Formen ausgeprägt hat; daher die differentia religionum, d. h. die Verschiedenheit der Mönchsorden. Hieraus erhellt nochmals, dass Thomas seine universellen Anschauungen nur im Anschluss an die vorhandene Kirche aufrecht zu erhalten vermochte; diese aber stellte ihm das christliche Leben als ein getheiltes Ganze vor Augen. Er machte es sich zur Pflicht, die Theilungen auch wissenschaftlich zu genehmigen, die Folge war, dass er das sittliche Wesen des Christenthums als Einheit gesetzt, aber auch beschränkt und negirt hat, indem er es unter Schichten spaltete, wie er zuvor die Tugenden abgestuft hatte.

Thom. Summa theol. Secunda secundae. Der Verfasser will in diesem Theile eine allseitige Anleitung zum Handeln geben, daher sagt er im Prolog: Sermones universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari dupliciter. Uno modo ex parte materiae ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio. Alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis und contemplativis vel quibuscunque aliis differentiis hominum. Dieser Eintheilung gemäss wird zuerst jede Tugend oder Untugend für sich analysirt, dann folgt die Darstellung der einzelnen Stände, ihrer besonderen Lebensführung und Obliegenheit. Den meisten Raum nehmen wieder die Cardinaltugenden ein, welchen sich vermöge der virtutes annexae, der vitia opposita und der praecepta der ganze Inhalt des Gesetzes und der bürgerlichen Pflichten und Vergehungen zur Seite stellt.

§ 115. Würdigung.

Nicht ohne Bewunderung seines Verdienstes können wir von Thomas Aquinas scheiden. Abälard hatte die Sittenlehre

kritisch erneuern wollen, durch Albert den Grossen und noch mehr durch Thomas wurde sie in streng conservativem Sinne bearbeitet und in den Umkreis religiös-kirchlicher Anschauungen jener Zeit aufgenommen, aber nicht als dürftiger Anhang der Dogmatik, sondern als zweite grosse Hälfte der Theologie und der kirchlichen Wissenschaft überhaupt. Wie vereinzelt erscheinen die ethischen Kategorieen älteren Datums, verglichen mit der nun vor uns liegenden systematischen und methodischen Ausführung! Wie bedeutend der Zuwachs an Lebenserfahrungen, wie intensiv aber auch die sammelnde und ordnende Denkthätigkeit! Glaube und Vernunft sollen sich einigen, um dem Handeln sein höchstes Ziel aufzustecken, aber auch die Bahn zu dessen Erreichung zu ebnen; Thomas war der Mann dazu, dieses Bestreben nach Möglichkeit und für den Maassstab seines Jahrhunderts zu befriedigen, er verlieh damit seiner Lehre das Gepräge einer allseitigen und dem letzten Lebenszweck entsprechenden Brauchbarkeit, wie sie die Kirche von einer unter Leitung göttlicher Auctorität entwickelten Wissenschaft verlangte. Seinen Mittelpunkt hat das Ganze in der Tugendlehre, weil durch sie das Gute erst zum persönlichen Bestand und Besitz erhoben wird; was ihr vorangeht, gleicht einer Psychologie, was nachfolgt, ist praktischer und pädagogischer Art, es soll einführen in die Welt der sittlichen Gegensätze und zur Bethätigung der sei es nun erworbenen oder empfangenen Kräfte Anleitung geben. An die Lehrsätze schliessen sich zahlreiche Beobachtungen, Regeln und Anweisungen, und indem Thomas die Masse seiner Detailuntersuchungen für sich behandelt, hat er der Unterscheidung einer allgemeinen und speciellen Moral vorgearbeitet. Bei der grossen Ausbreitung des Systems gelangen wir auf die entlegensten Punkte; Gebet, Contemplation, Vision befinden sich auf der einen Seite, auf der anderen thut sich ein vielartiger moralischer Empirismus sammt allen Schwierigkeiten und Wechselfällen der Praxis vor uns auf. Aber der Schriftsteller lässt seine Fäden nirgends aus der Hand fallen. Alles findet ein Unterkommen in seiner Filigranarbeit, und wie er die Ethik als Lehre von den Handlungen definirt: so weiss er auch

das active Moment überall fortzuleiten; fehlen soll es nirgends, weder in der Vernunft- und Willensbewegung, noch in dem gehobenen Zustande religiöser Betrachtung. Das Allgemeine wird eingetragen in eine Fülle von Einzelheiten, das gesetzliche und imperative Verfahren durch das descriptive ergänzt. Was die neuere Ethik sich zur Aufgabe stellt, den gesammten Lebensstoff für die Berührung mit dem sittlichen Princip als empfindlich und empfänglich nachzuweisen, dazu hat in gewissem Grade schon Thomas Anstalt gemacht. Wenn entgegengehalten wird, dass eine Darstellung, die mit Macrobius und Aristoteles ebenso wie mit Augustin argumentirt, ihren christlichen Standpunkt wesentlich beeinträchtigt: so wäre dies eine Anklage, von welcher die Scholastik überhaupt, nicht der einzelne Thomas betroffen wird; und wer an dem von diesem besonders begünstigten Aristotelismus Anstoss nimmt, wird doch nicht leugnen wollen, dass die Ausbeutung der Aristotelischen Ethik einen höchst bedeutenden technischen Gewinn abgeworfen hat, dass sie damals überhaupt unvermeidlich war.

Soviel zur Anerkennung dieser in ihrer Art eminenten Leistung, aber auch ihre Schäden können nicht verborgen bleiben und sind theilweise schon aufgedeckt worden. Man denke an den psychologischen Abschnitt des ersten Theils, ein Probestück feiner zerlegender Beobachtung. Die Absicht ist, die Funktionen des Sittlichen psychisch entstehen zu lassen, ihr inneres Eingreifen zu verfolgen, ihre natürliche Schranke zu bestimmen. Vernunft und Wille werden unterschieden, und die Passionen der Seele umgeben sie wie Aussenwerke; diese aber üben eine Reihe von hemmenden, störenden oder forttreibenden Einflüssen, zu welchen die praktische Vernunft Stellung nehmen muss. Auf diesem Wege lässt uns der Denker in die Werkstätte der Seelenthätigkeit eintreten; allein es sind immer nur die einzelnen Factoren, welche uns vorgeführt werden, über sie dringt der Blick nicht hinaus, die Menschennatur wird als Compositum gedacht, das Ich des Bewusstseins und der Selbstbestimmung nicht in Betracht gezogen. Es bleibt also ganz dieselbe Dunkelheit zurück wie in der Psychologie des Aristote-

les. Wenn dieser die leidenslose und dem Ewigen zugewendete Vernunftseele von der anderen an den Leib gebundenen gänzlich ausscheidet: so erfährt man nicht, welche von beiden den eigentlichen Nerv des persönlichen Lebens in sich trägt. — Man denke ferner an das rationale Princip, wie es Thomas an die Spitze stellt. Von der Vernunft aus empfängt der Wille jeden Impuls, welcher ihn von einem zum anderen und zuletzt zum höchsten Ziele forttreibt; das Handeln dient dieser Vernunftherrschaft, die Tugend selber ist ein bonum rationis, weil das Wollen an sich nur auf ein Gutes oder für gut Erachtetes hingerichtet sein kann, und in der beseligenden Gottesanschauung soll sich das Vernünftige wieder finden. Dieser einseitige Intellectualismus ist allerdings dadurch erleichtert worden, dass die katholische Lehre ebenfalls einer Denk- und Wissensbestimmung ähnlich geworden war, es lag also nahe, diese göttliche Rationalität wie eine zweite Hälfte mit der menschlichen zu verbinden. Gleichwohl wird von diesem Punkte aus auch die ganze nachfolgende Auffassung des Gegenstandes bedingt, die Behandlung des Sittlichen nimmt von hier aus ein Gepräge, wenn auch nicht der blossen Klugheit, doch der rationalen Zweckmässigkeit an, nur im Verhältniss von Mittel und Zweck, nicht in seiner Unmittelbarkeit kann es auf das Bewusstsein wirken. — Wollten wir endlich noch das Methodische in's Auge fassen: so würde die Construction dieser Lehre sammt allen Theilungen und Verknüpfungen und somit das Fachwerk des Natürlichen und Uebernatürlichen, Allgemeinen und Besonderen, Gebotenen und Anempfohlenen nochmals zu prüfen sein. Thomas ist der Verwalter eines religiös-wissenschaftlichen Gleichgewichts, es gelingt ihm, den Eindruck des Ganzen nirgends verschwinden zu lassen; allein die scholastische Kunst, welche ihn unterstützt, ist dennoch nicht stark genug, die Schwierigkeiten seiner Composition zu verdecken. Wie zahlreich sind die Momente, welche das sittliche Princip bis zur Aufstellung der Tugendlehre hindurchleiten! Der ganze Raum ist auspunktirt, aber bei der Menge dieser Uebergänge treten die durchgreifenden Wendungen nicht in den Vordergrund, und es entsteht der Eindruck einer theoretischen Glättung des Problems.

Ein einzelnes Stück aus diesem systematischen Gefüge herauszuziehn oder hinweg zu denken, ist misslich. Neander hat die Forderung gestellt, dass Thomas der altphilosophischen Einflüsse sich hätte erwehren und namentlich die Lehre von den Stammtugenden sammt den neuplatonischen Namen als fremdartig und den christlichen Begriffen widerstrebend zurückweisen sollen. Unseres Erachtens wird damit dem Thomas etwas auferlegt, was dieser nicht erfüllen konnte. Wir haben gezeigt, dass gerade dieses Lehrstück nach und nach zum Dogma geworden war und immer mehr christliche Deutungen in sich aufgenommen hatte; einen dergestalt befestigten Artikel konnte er nicht wegwerfen, ohne seine ganze Stellung zu erschüttern. Ihm und seinen Vorgängern war ohnehin in Bezug auf das Ueberlieferte noch keine andere Kritik geläufig als die der Ueber- und Unterordnung. Was als wissenschaftliches oder kirchliches Lehrmittel Anerkennung erlangt hatte, sollte geschont und verwendet werden, es kam nur darauf an, alle diese doctrinalen Bestandtheile dergestalt zurecht zu rücken, dass sie in gleicher Richtung zusammenwirkten, erst Duns Skotus hat ein selbständigeres kritisches Verfahren eröffnet. So allein erklärt sich beispielsweise auch das Verhältniss zum alten Augustinismus; auch dieser ist von Thomas nicht eigentlich kritisirt worden, aber Limitationen und Modificationen geben der Augustinischen Sünden- und Heilslehre dennoch ein weit verschiedenes Ansehen. Spätere Zeitalter bedurften daher wirklich eines eindringenden Scharfsinnes, um zu erkennen, dass innerhalb der als Continuum fortschreitenden Lehrbildung auch der Sache nach eine bedeutende Wandelung vorgegangen war.

S. Neander, Ueber die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas, Wissenschaftl. Abhandlungen herausgeg. v. Jakobi, S. 42 ff. Desselben Vorlesungen über die Gesch. d. Ethik, S. 290. Dazu die zugehörigen Abschnitte bei Ritter und Baur und die breit excerpirende Darstellung von K. Werner, Der h. Thomas von Aquino, Bd. II.

Kapitel IV.

Ergänzende Schriftsteller.

§ 116. Das Speculum morale.

Neben dem System des Thomas von Aquino verdient noch eine andere umfangreiche Bearbeitung desselben Stoffes kurze Aufmerksamkeit. Das encyklopädische Werk des Vincenz von Beauvais enthält ausser den drei anderen Spiegelbildern, deren wir schon gedacht, in allen Ausgaben noch ein viertes als Speculum morale. Dass dieses von Vincenz selber nicht herrühre, sondern erst am Anfang des XIV. Jahrhunderts von anderer Hand aus Stellen des Thomas Aquinas und aus einigen anderen Abhandlungen zusammengeschrieben und dem Opus majus willkürlich einverleibt worden, ist längst erwiesen; daher haben die Neueren diese ohnehin ungeschickte und nachlässige Compilation so gut als unbeachtet gelassen, auch protestantische Schriftsteller ignoriren sie. Allein selbst ein Machwerk kann wichtig werden, wir möchten dieses seltsame Product schon darum nicht entbehren, weil es, statt sich ausdrücklich an die Ordenstheologie der Dominicaner anzuschliessen, vielmehr einen allgemeineren Unterrichtszweck zu verfolgen scheint. Der Sammler liefert ganz eigentlich einen Sittenspiegel in Bildern, denn er durchschiesst seine übrigens trocknen und schlecht stilisirten Distinctionen mit einer Menge klassischer und kirchlicher Belegstellen, aber auch mit bunten Erzählungen aus alter und neuerer Zeit, mit Legenden jeder Art und selbst mit Thierfabeln; dadurch wollte er eindrücklich werden, man war ja gewohnt, Verstand und Phantasie, Glaube und Aberglaube gleichzeitig in Nahrung zu setzen. Dies wäre also das erste Beispiel einer illustrirten Moral, wie sie sich nach Jahrhunderten auf den Kanzeln der katholischen Kirche wie in der Literatur einbürgern sollte. Aber auch der innere Charakter dieser Compilation wirft stellenweise ein Licht auf den Zeitgeist und die gelehrte Methode, wie aus folgenden Beispielen erhellen möge.

Die ersten Abschnitte stimmen völlig mit Thomas; die Richtung der Vernunft auf den höchsten Zweck des Guten und des Genusses der Seligkeit, die Einführung eines geoffenbarten und erleuchtenden Wissens in das Vernunftstreben, die Entwicklung des Willens im Verkehr mit den begehrenden und erregenden Passionen bezeichnen den Weg zum richtigen Handeln. Wenn aber Thomas von hier aus sofort zu dem sittlichen „Habitus" fortschreitet: so wird von dem Sammler das Gesetz als „äusseres" (extrinsecum) und objectives Princip vorangestellt, durch dessen Auctorität jede „innere" Norm (principium intrinsecum) erst bestätigt und befestigt werden soll. Die göttliche Weisheit ist die Bildnerin des Lebens, also auch die Lenkerin des menschlichen Wandels; wir kennen sie nicht unmittelbar, wohl aber deren „Ausstrahlungen", wie sie sich in einer Reihe von Manifestationen kundgethan. An die Ordnungen der Natur und die Satzungen der menschlichen Gesellschaft schliesst sich das Gebot des Alten Testaments, sodann das evangelische Gesetz mit seiner ebenso hervorbringenden wie gebietenden Kraft. Die christliche Rechtfertigung macht die Tugend mit Hülfe der menschlichen Freiheit erreichbar, sie soll sich aber auch bestimmt als Verdienst ausprägen, denn das ist der Stempel, welcher, wie hier behauptet wird, die Menschenwürde über alle Creatur erhebt. Damit ist eigentlich die Ethik schon constituirt, und alles Folgende bedarf streng genommen nur noch einer analytischen Entwicklung aus den angegebenen Sätzen. Das Werk erhält auf diese Weise eine positivere Haltung als wir sie in dem philosophischer und synthetischer verfahrenden System des Thomas wahrgenommen haben. Die veränderliche Stellung des Gesetzes, welches bei Thomas weit später auftritt, erinnert zugleich an ähnliche systematische Lehrverhältnisse der neueren Zeit.

Eingreifender ist eine zweite Eigenthümlichkeit. Wir gelangen mit der nachfolgenden Tugendlehre wieder in ein gewöhnliches Fahrwasser; in beiden Werken die gleiche Vierzahl und Dreizahl der Tugenden, dieselbe Neigung zur Vervielfältigung und Parcellirung der sittlichen Kräfte, dieselbe Anpreisung der Geistesgaben und der Makarismen. Rechnet man die blossen Varietäten

mit den Species zusammen, so ergiebt sich eine beträchtliche Zahl, und schon Albertus Magnus nennt gegen vierzig Tugendformen. Neben der Intention wird ferner die Discretion höchst angelegentlich empfohlen; zwar soll sie nicht selber eine Tugend sein, wohl aber die taktvolle Hüterin unseres Betragens (auriga virtutum), welche allem Handeln erst die angemessene Beziehung auf Zeit und Umstände giebt. Wenn nun aber dem so ausgerüsteten Menschen die Sünde wieder in ihrer ganzen Furchtbarkeit und Widrigkeit vor Augen steht: was soll ihn ermuthigen und woher schöpft er die zu ihrer Ueberwindung nöthige Spannkraft? Bei dieser Gelegenheit wird von dem Speculum das einfache Losungswort ausgegeben: Recordare novissima tua et non peccabis! Gedenke der letzten Dinge, und du wirst nicht sündigen! Unter dieser Ueberschrift schaltet der Sammler eine vollständige Eschatologie ein, in welcher die Bilder der Höllenstrafen und des Fegefeuers und der Beseligung mit einer Deutlichkeit ausgemalt werden, als sei die jenseitige Welt der menschlichen Vorstellung ganz ebenso zugänglich wie die irdische. Nun war allerdings die Aussicht auf Vergeltung und Gericht jederzeit in der volksthümlichen Rede stehen geblieben, und ebenso gehört das Verlangen, aus jedem Todesgedanken einen sittlichen Lebensimpuls zu gewinnen, unzweifelhaft zum Wesen des Christenthums. Allein die ausdrücklichen Erwartungen des Lohnes und der Strafe waren doch in sehr verschiedenem Grade als Beweggründe für das Handeln in Anspruch genommen worden, und hier geschieht es mit einer Dreistigkeit wie nicht leicht anderwärts. Die Ethik entlehnt ein Stück der Dogmatik und gerade das grellste und sinnlichste, um es als Stärkungsmittel dem sittlichen Bewusstsein zu vergegenwärtigen. Der Blick in das Jenseitige wird zum sichern Schutzmittel gegen die Sünde. Wenn sich die Gewissen mit den Bildern des Gerichts anfüllen lassen: dann, so wird behauptet, entsteht eine Widerstandskraft, vor welcher selbst die Anfälle der Sünde zurückweichen. Nach solchen Zeugnissen unterliegt es keinem Zweifel, dass dieses Zeitalter dem Vergeltungsprincip als einem Hebel für das Handeln allerdings einen grossen, doch aber sehr ungleich benutzten und gedeuteten

Werth beilegte, und dies konnte nicht ausbleiben, wenn nicht auch der Gedanke des Fegefeuers moralisch unfruchtbar bleiben sollte. Es war damit eine letzte Macht zu Hülfe gerufen, und nach dem Ausdruck des Speculum eine gewaltige; dass sie aber dennoch nicht ausreichte, dass mit dem Gedenken des Zukünftigen das non peccabis nicht verbürgt sei, bewies die tägliche Erfahrung.

Drittens finden wir uns in dem dritten Buch des Speculum auf's Neue in das Feld der Gefahren zurückversetzt. Was vorhin nur kürzlich erwähnt worden, lässt sich hier ergänzen. Die praktischen Anleitungen behalten ihr Recht, bei der Bewahrung im Guten ist der ganze Mensch betheiligt, das Sinnenleben bringt ihn in täglichen Verkehr mit der Welt und ihren Gütern, und alle diese Berührungen werden zu Anfechtungen. Sollen sich also, wie die göttliche Ordnung es erfordert, diese Fährlichkeiten in sittliche Anregungen und die Versuchung in ein heilsames Uebungsfeld verwandeln: so muss Jeder seiner Sinne und Glieder, besonders der Zunge, die das meiste Ungemach bereitet, Herr sein. Darin besteht die prophylaktische Tendenz der gegebenen Anweisungen. Allein die Scene verändert sich, der Wanderer wird wieder zum Streiter, wenn die sieben Laster, jedes mit seiner Heeresfolge auf ihn eindringen. Mit der Genealogie der Tugenden hat uns Thomas bekannt gemacht, in gleicher Vollständigkeit beschreibt das Speculum die Gestalten der Lasterhaftigkeit sammt ihren Familien, indem es nach alter Gewohnheit jedem dieser Häupter möglichst viele Abkömmlinge oder Töchter (filiae) zuweist. Denn sollte die alte Zählung fortbestehen: so mussten alle Verirrungen und Unarten unter diese sieben Stammbäume vertheilt werden, mochten sich dabei auch höchst gezwungene Verhältnisse ergeben. Es lohnt der Mühe, diese siebenfache Gruppirung kennen zu lernen, welche theilweise aus ganz äusserlichen und nothdürftigen Verknüpfungen entstanden war, während sie anderwärts psychologischen Scharfblick verräth. An dem Hochmuth, superbia, hängen Selbstüberhebung, Sprödigkeit, Vornehmthuerei und falsche Scham, an der eitelen Ruhmsucht, gloria inanis, die noch zum Hochmuth gerechnet wird,

jede Unfriedfertigkeit und Eifersucht, aber auch falsche Wissbegierde, Häresie, Hypokrisie und Ironie, — eine bunte Gesellschaft, über welche wir heutigen Tages ganz anders verfügen würden. Aus dem Neide, invidia, entspringen Anfeindung und Anschwärzung und namentlich die schon in den Beichtbüchern, bei Regino und selbst bei Cyprian erwähnte detractio; es macht dem sittlichen Gefühl der Schreiber Ehre, dass gerade diese gemeine Lust an der Herabsetzung oder Verdächtigung Anderer mit den stärksten Worten gegeisselt wird. Der Zorn, ira, giebt Gelegenheit, vom Kriege zu handeln, welchen Thomas in Verbindung mit der Tapferkeit besprochen hatte; auch war es durchaus kirchlich, den von den Waldensern verworfenen blutigen Waffengebrauch unter Beschränkungen zu vertheidigen. Die Schwermuth (acedia, h. e. tristitia de bono spirituali) war längst verurtheilt, aber Niemand dachte daran, dass dieser Stumpfsinn aus dem Mönchsleben, als dessen ärgster Feind er hingestellt wird, selbst hervorgegangen war; es war nun einmal hergebracht, die mancherlei Ursachen einer solchen moralischen Krankheit zu deren Folgen zu machen, damit sie selber als etwas Principales erscheine. Mit dem Geiz, avaritia, liessen sich die Fragen über Simonie, Recht oder Unrecht der Zinsen und des Privateigenthums, mit der Gaumenlust, gula, die Trunkenheit, mit der Ueppigkeit, luxuria, der Tanz und das Spiel in Zusammenhang bringen. Wenn die Untugend sich dergestalt verzweigt und vervielfacht: so muss die Tugend alle ihre Hülfsmittel herbeirufen, um einen Posten nach dem anderen zu erobern. Der heisseste Kampf entbrennt um diese Hauptsünden, es sind die eigentlichen Unholde, und was die Theorie so sorgfältig beschrieben hatte, wird nicht lange nachher von der Dichterhand eines Dante dramatisch verkörpert. Wir fügen noch hinzu, dass das Speculum bei der Aufzählung der Laster und ihrer weiteren Ausgeburten auch gewisse Heilmittel (remedia) beizufügen pflegt; diese aber kommen nicht auf den einfachen Rath hinaus, den Stier bei den Hörnern zu fassen, sondern folgen der anderen Ansicht, nach welcher einem eingerissenen Fehler durch Abwendung der Gedanken, Entwöhnung und Gewöhnung der Boden entzogen

werden muss. Für die ganze schwere Aufgabe der Selbstüberwindung stellt das Speculum den guten Wahlspruch an die Spitze: rasch und ohne Zaudern beginnen, treulich und aus Liebe arbeiten, männlich fortfahren und demüthig vollenden.

Das Verhältniss des Speculum morale zu den echten Schriften des Vincenz von Beauvais ist bereits in der Hist. litt. de la France XVIII, p. 474, aufgedeckt, später aber von Jac. Echard und besonders von A. Vogel in dem Programm über Vincenz, Freib. 1843 gründlich dargethan worden. Nach Ausweis der eingeflochtenen historischen Data kann es erst um 1310, also lange nach Vincenz' Tode, entstanden sein, und ist dann mit Hülfe einer handschriftlichen Fälschung des Prologs schon der ersten Ausgabe des Opus majus von 1473 bis 1476 und zwar als dritter Theil des Ganzen einverleibt worden, alle folgenden Ausgaben nahmen es auf. Die erste Hälfte ist wenig mehr als ein verkürzter und verschlechterter Text des Thomas im zweiten Theile seiner Summa, dagegen ruht das zweite und dritte Buch auf vier anderen Quellen: 1. Tractatus de consideratione novissimorum von unbekanntem Verfasser, aber auch anderweitig gedruckt; 2. Stephanus de Borbone oder de Bella villa, De septem donis spiritus sancti, übrigens ungedruckt; 3. Petri de Tarentasia (Papst Innocenz V, † 1276) Commentarius in IV libros sententiarum; 4. Richardi de Mediavilla Quaestiones, um 1300 von einem Minoriten abgefasst. - Hieraus erklärt sich die Ungleichheit der Schreibart, welche bei ihrer sonstigen Trockenheit und Einförmigkeit sich in dem eschatologischen Abschnitt bis zum Rhetorischen erhebt und in der Beschreibung der Laster viele treffende Stellen darbietet. Trotz aller schriftstellerischen Werthlosigkeit umfasst dieses Sammelwerk doch die damals zur Ethik gerechneten Artikel in grosser Vollständigkeit, es scheint also gerade zum Zweck einer Uebersicht abgefasst zu sein, und zwar von einem Franzosen, wie aus zahlreichen Merkmalen hervorgeht. Nur Eins kann streitig sein, ob nämlich Vincenz selbst ein solches selbständiges Moralwerk als viertes Speculum wenigstens in's Auge gefasst habe, oder ob ihm diese Absicht erst nachher bei der Veränderung seines Prologs untergeschoben worden. Liliencron in der lesenswerthen Festrede Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, Münch. 1876, hat sich für das Erstere erklärt, mir ist nach den von A. Vogel beigebrachten Gründen die andere Annahme wahrscheinlich, dass nämlich Vincenz selbst nur ein dreifaches Spiegelbild ausarbeiten wollte. — Das Sammelwerk stellt die Ermahnung voran: Debemus inchoare celeriter sine dilatione, laborare fideliter ex dilectione, continuare viriliter sine defectione, consummare humiliter sine elatione, — brevissimum est

omne tempus quo vivimus; es schliesst nicht wie Thomas mit der Unterscheidung der Stände, sondern mit der Schilderung des Gebets, seiner Arten und Wirkungen.

Von Einzelnheiten sei noch zweierlei erwähnt, die Ironie und der Wucher. Man verstand unter der ersteren nicht etwa eine scherzhafte Redeweise, welche die wahre Meinung des Sprechers aus der Behauptung des Gegentheils errathen lässt, sondern eine gesuchte Herabsetzung eigener oder fremder Verdienste, eine Beilegung von geringeren Eigenschaften als wir selber in uns anerkennen. Nun mag es erlaubt sein, von der eigenen Tugend zu schweigen, nicht aber etwas Fremdes sich anzudichten, ohne es in sich vorgefunden zu haben. Aristoteles ist also Eth. IV, 8, 13 mit seinem Bedenken im Recht, die Ironie ist sündhaft, wenn auch in geringerem Grade als die Prahlerei, Thom. Sec. sec. Quaest. 113, 1, Spec. mor. III, 3, dist. 11. Derselbe Aristoteles Polit. I, 10 hatte auch den Wucher verboten, das Speculum stimmt ihm bei, weil das Geld schon durch den einfachen Gebrauch seine Bestimmung erfülle, es könne also nicht gestattet sein, noch einen zweiten Vortheil aus ihm zu ziehen. Gleicher Ansicht ist Thomas, aber er fügt hinzu, dass ein von einem Anderen bereits erwuchertes Geld immerhin ein brauchbares Kapital sei, welches sich für Zwecke der Noth und der Wohlthätigkeit rechtmässig verwenden lasse; denn, sagt er, soweit dürfen wir Gott nachahmen, der ja gleichfalls die Sünden der Menschen seinen eigenen guten Zwecken dienstbar macht. Spec. mor. III, 7, dist. 14. Thom. Sec. sec. Quaest. 78, art. 4. Dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum. — Ueber die mehrerwähnte Sünde der accidia (*ἀκηδία*, h. e. *λύπη ἀλογίας μεστή*) liegen uns aus den Schriften des Cassian, Cäsarius, Alcuin, Petrus Lombardus und fast aller folgenden Moralisten zahlreiche Aussprüche vor, in denen sie als melancholia, anxietas cordis, amaritudo et remissio animi, inertia, languor spiritus, fastidium, taedium, tristitia beschrieben wird. Einiges hat du Fresne, Lexicon s. v., zusammengestellt. —

Im Uebrigen beziehe ich mich auf meine ausführliche Darstellung des Speculum morale in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. II.

§ 117. Wilhelm von Paris.

Mit diesen Systemen lassen sich noch einige Specialschriften desselben Jahrhunderts in Vergleich stellen. Als wenig älterer Zeitgenosse des Vincenz wirkte Wilhelm aus der Auvergne,

Bischof von Paris und gestorben um 1249, ein selten genannter Schriftsteller, der aber von Neander mit Recht ausgezeichnet wird. Er war weit weniger formalistisch geschult als Thomas, theilte aber mit diesem die philosophische Bildung, Kenntniss der klassischen und der arabischen Literatur, also des Avicenna, Algazel, Alfarabi, und das Streben nach einer allumfassenden Uebersicht der Dinge. Seine Kosmologie führt durch alle Regionen bis zum coelum empyreum empor. Mit der himmlischen Hierarchie umfasst das Universum auch den wüsten Anhang des Dämonenlebens, aber in seiner Vieltheiligkeit und Gegensätzlichkeit soll es dennoch von jedem Schein des Manichäismus frei erhalten werden; daher werden alle dualistischen Ansätze des Plato und Aristoteles und der Araber zurückgewiesen. In die ethischen Begriffe hatte er sich mit Vorliebe eingearbeitet, und auch für diese fordert er eine einheitliche Grundlegung; Natur und sittliche Bestimmung können nicht wider einander sein. Was giebt es, sagt er in der Schrift De virtutibus, Höheres als die Sittlichkeit (honestas), welche in sich selber schön, Gott zur Ehre und den Nebenmenschen zum Heile gereicht! Und zu dieser Güte des Lebens (bonitas vitae) tragen wir ein heftiges Verlangen in uns, angeboren sind uns wie die Vorstellung eines Wahren, so auch die Neigung zum Guten. Es giebt natürliche und erworbene oder gewohnheitsmässige Tugenden (virtutes consuetudinales), aber in verschiedenem Sinne; jene sind nur wie Hände und Füsse dem Organismus einverleibt, diese gleichen den uns angebildeten Werkzeugen; verbinden sich beide: so entsteht ein Habitus, welcher durch wiederholtes Handeln befestigt wird, dann aber auch einen noch höheren Standpunkt von sich aus hervorzubringen vermag. Natur und Gewöhnung erreichen eine gewisse Stufe, der Wille als die imperative Funktion leitet sie, aber stets unter dem Beirath der Erkenntniss. Zunächst ist nöthig, die Selbständigkeit des sittlichen Wesens zu wahren. Mit Unrecht, heisst es weiter, hat Aristoteles die Tugend als Mittleres zwischen entgegengesetzten Lastern gedacht: wäre sie nur ein solches: so müssten die Schlechtigkeiten, die ihr erst zu dieser Mittelstellung verhelfen, ihr selber vorangehen,

sie aber würde der Priorität beraubt, wäre abhängig von ihrem Gegentheil, dem sie dann wieder durch blosse Uebergänge nach der einen oder anderen Seite zufallen könnte, — gewiss eine treffende, auch auf die Definition des Thomas anwendbare Einwendung. Mit dieser Selbständigkeit des Sittlichen scheint dann freilich das tragische Schicksal im Widerspruch zu stehen, welches die Tugend trotz ihrer inneren Ansprüche doch ihrem eigenen Inhalt wieder untreu werden lässt; — auch dieser Schwierigkeit weiss der Denker zu begegnen. Die Tugend ist nur Eine, ihre Gestalten wachsen zur Einheit in der Liebe empor, ihr Wesen ist Stärke, an der aufrechten Haltung erkennen wir sie, da die Fehler immer nur gebeugt und schwächlich einhergehen. An sich haben jene die Vorhand und der Sieg gebührt ihnen; wenn sie thatsächlich unterliegen: so geschieht es durch die Hinfälligkeit ihres Trägers, des Menschen selber. Diesen hat die Sünde seiner Gradheit beraubt und zu einer animalischen Lebensstufe erniedrigt, denn was dem Thiere wohl ansteht, wird im Menschen zur Knechtschaft, ein Verderben, welchem nur die Synteresis (s. unten) als der wahre Kern der Seele Widerstand leistet. Auch von dieser Bemerkung aus liesse sich Thomas Aquinas berichtigen. Die Meinung geht also dahin, dass die Tugendkräfte selber dem Guten stets zugewendet sind, aber der Träger oder das Subject, dem sie einwohnen, entzieht ihnen die freie Bewegung, darum bleiben sie hinter ihrer Bestimmung zurück, und nur die Gnade, nur die Gaben des Geistes können ihnen emporhelfen.

Unbedeutender ist eine zweite Abhandlung De moribus, welche die Früchte der sittlichen Uebung veranschaulichen soll. Der Vortrag kleidet sich in eine andere Form. Die Tugenden werden personificirt, mit Prädicaten überhäuft und redend eingeführt. Der Glaube als Leben und Licht, als stützende Säule, als Stern am Himmelszelt, als weltüberwindende Macht, aber auch als Jungfräulichkeit der Seele, — die Furcht als die Beschützerin, die Hoffnung als sichernde, aufrichtende, tröstende und erheiternde Bürgschaft, — die Liebe endlich, welche sogar die stärksten Gegensätze in sich selber wunderkräftig ausgleicht, und

die nur freier wird, indem sie sich mehr Lasten auferlegt, — sie alle wollen sich empfehlen. Sitte ist daher für den Verfasser der Gesammthabitus oder der Inbegriff dessen, was als Bethätigung für das Gute in der Menge seiner Formen zur Erscheinung gekommen ist; dass in der Sitte zugleich etwas Normatives enthalten sei, wird nicht hervorgehoben.

Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis Opp. omnia, Par. 1674, 2 voll. Der erste Band enthält die Schriften De virtutibus, De moribus, De vitiis et peccatis, De universo.

Vgl. bes. De virt. cp. 1, p. 108. Si bonitas media est inter duas malitias, erit ergo natura posterior, medium enim omne, si verum medium est inter duo vere contraria, posterius est utroque illorum, quemadmodnm medius color utroque extremorum. — Et hoc apparet, quoniam non est transitus per illam ab altera earum in reliquam. Iterum non est composita ex ipsis, sicut medius color compositus ex albo et nigro et tepiditas ex calido et frigido etc. Sodann cp. 11, p. 142. Scito igitur, quia virtutes nec cadunt nec deficiunt nec succumbunt nec cedunt vitiis nec extinguuntur infirmitate aut debilitate sua, sed infirmitate aut debilitate subjecti sustinentis aut portantis ipsas. P. 185, daselbst wird das Wesen der Tugend als fortitudo, erectio, exaltatio, rectitudo beschrieben. Vgl. auch De moribus p. 191 sqq. Personalnotizen über diesen Wilhelm von Paris finden sich in Hamberger's Zuverlässigen Nachrichten, IV, S. 384.

§ 118. Peraldus.

Neben die philosophische Form der Abhandlung stellte sich noch eine volksthümlichere. Gleichzeitig mit Thomas lebte der Bischof von Lyon Wilhelm Perault, Peraldus oder Paraldus, gestorben vor 1250; er ist als Tugendlehrer berühmt geworden, doch zieht er sich von den allgemeinen und schwierigen Untersuchungen auf den praktisch wirksamen Kern zurück. Auch er war Dominicaner, seine zweitheilige Summa de virtutibus ist frühzeitig gedruckt, mehrmals wiederholt und noch im XVII. Jahrhundert gelesen worden. Durchweg fasslich, im Vortrage aufzählend, nicht entwickelnd, sinnlich und phantastisch in der Einkleidung, reich an Illustrationen, Abschweifungen und Beziehungen auf die französischen Sitten, fand dieses Tugend-

und Lasterbuch ein bedeutendes Publicum als eine höchst eindringliche moralische Ermahnungs- und Empfehlungsschrift. Die Bibel wird fleissig benutzt, ausserdem Augustin und Bernhard, Cicero und Seneca, selten Aristoteles herbeigezogen; in einzelnen Ausdrücken wie guerra für bellum verräth sich der Franzose. Der allgemeine Sinn ist, dass der Mensch nichts Besseres und nichts Klügeres thun kann, als wenn er sich durch das Gute bestimmen lässt; dadurch allein bleibt er mit Gott und der Menschheit im Bunde, wird dem Wahne der Weltsorgen entrissen, sichert sein gegenwärtiges wie sein künftiges Heil. Die Tugend ist eine Stärke, virtus, sie entspricht der fortitudo, ihr Ursprung macht sie zu einer Gnadengabe, doch soll sie zugleich unser eigener Besitz, erhaben über alle irdischen Güter, und unsere wahre Freude werden.

Die Ausführung geht von Oben herab, daher stehen die theologischen Tugenden diesmal an der Spitze, weil sie allein auf den höchsten Endzweck der Beseligung hingerichtet sind. Der Glaube ist die religiöse Bedingung, die aber doch in's Intellectuelle und Moralische nothwendig eingreift. Durch ihn wird das höchste Gut vergegenwärtigt, er muss also ein Wissen und Erkennen sein; sein Inhalt besteht aber theilweise aus schwierigen Lehrartikeln, das macht ihn zum Annehmen und Fürwahrhalten; und endlich soll er, um überhaupt Tugend zu sein, auch auf den Willen wirken. So entsteht hier wie anderweitig eine drei Momente umfassende, doch schwankende Begriffsbestimmung. Leichter stellen sich Hoffnung und Liebe in ihrem sittlichen Wesen dar; die erstere ist dem Zagen entgegengesetzt, aus ihr erwächst die Zuversicht, das letzte Ziel zu erreichen, die andere wird wie durch eine Zugkraft des Gemüths unmittelbar darauf hingetrieben. Schlechthin und um seiner selbst willen wird nur Gott geliebt, da aber auch der Mensch, wie er auch zu uns stehen möge, einen Anspruch auf christliche Liebe macht, da alle geselligen und natürlichen Verhältnisse in ihren Bereich treten: so hat der Darsteller hier Gelegenheit zu einer weitläuftigen Rangordnung; und er verfährt echt scholastisch, wenn er die Beziehungen der Liebe auf ihre Gegenstände nur

nach Unterschieden des Grades, nicht der Art sich abstufen lässt. Der Anverwandte steht uns näher als der Fremde, der Freund näher als der Feind, die Eltern näher als die Kinder; es handelt sich in allen Fällen um ein blosses Mehr, gleichsam ein Zuschütten an Liebeskraft, und für die unterste Stufe bleibt nur das Minimum zurück. Damit geht die Freiheit verloren, die inneren Differenzen sind ignorirt, ganz ähnlich wie anderwärts in Angelegenheiten der Enthaltsamkeit oder des Besitzes ein Gutes, ein Besseres und ein noch Besseres als blosse Gradation auf einander gebaut werden. Die Abstufung war ja das gewöhnliche Erklärungsmittel sittlicher Verhältnisse geworden; Peraldus macht einen ausschweifenden Gebrauch von ihr, Alles wird terrassenförmig vorgeführt. Die Freundschaft hat der Verfasser stark hervorgehoben, von der Selbstliebe aber ganz abgesehen, wie de Wette bemerkt. — Die Cardinaltugenden umfassen wie bisher den sittlichen Unterbau, weil sie in den Seelenkräften selber wurzeln, statt nur von Oben her eingeflösst zu sein. Alles Uebrige schliesst sich an den uns schon bekannten Grundriss mit geringen Veränderungen an.

Gründlicher werden wir durch den zweiten Theil, das Lasterbuch in neun Abschnitten, mit der, so zu sagen, moralischen Leidenschaftlichkeit und sinnlichen Erfindungsgabe des Schriftstellers bekannt gemacht. Man hatte sich gewöhnt, die vornehmsten Tugenden und Fehler numerisch zu fixiren, sie wurden dadurch vollständig zu Individuen, deren jedes seine Genossen oder Satelliten an sich zieht. Peraldus bietet alle Mittel der Veranschaulichung auf, eine durchaus descriptive und symptomatische Behandlung tritt an die Stelle begrifflicher Erklärungen; jedes Besondere soll in seiner eigenen Erscheinungsform hervortreten, die aber doch wieder gemeinsame Merkmale abwirft. Fehler wie Tugenden haben ein Verhältniss zu Gott, zum Nächsten und zu ihrem eigenen Thäter; nach diesen Richtungen sollen sie an begleitenden Zeichen und nachfolgenden Wirkungen erkannt werden, dann ergiebt sich Harmonie auf der einen, Widerspruch und Verkehrtheit auf der andern Seite. Mit dem Lasterhaften verbinden sich Eindrücke verabscheuungswür-

diger Art (detestationes), aber auch Thorheiten (stultitiae, fatuitates) in Menge sind ihm beigegeben, denn mit dem Vernünftigen kann es nach der Ansicht dieser Zeit nichts zu schaffen haben; demgemäss fallen die Schlaglichter, und je zahlreicher, desto beweiskräftiger. Aber auch auf die Natur darf es sich nicht berufen, denn ihrem Gesetze nach lehnt sie sich dawider auf; haltungslos, kläglich, in sich selber schmachvoll zerfallend steht das Laster da, ohne von irgend einer Realität gestützt zu werden. Das Thierreich liefert Analogieen entgegengesetzter Art, theilweise zeigt es eine enge Verbrüderung mit den Untugenden, die der Verfasser reichlich ausbeutet; er wird um so mehr genöthigt, die Sinne als die eigentlichen Einzugskanäle des Lasters zu betrachten.

Die Gaumenlust mit ihrem Anhang ist Schwelgerei der Sinne und des Herzens, unverträglich mit dem Adel der Menschheit; die Ueppigkeit und Begehrlichkeit verräth sich durch Erröthen, wird mitten im Genusse durch Angst und Schande unterbrochen und gestört, gefällt den Dämonen und missfällt Gott. „Vor den Augen haben wir uns zu fürchten“, denn seit dem Griff nach dem verbotenen Apfel sind sie die Pforten der Sünde, die Lockmittel der Verführung und die Bande der falschen Gewöhnung geblieben, und es darf gesagt werden, dass ein Theil der Unschuld Blindheit sei (intelligendum est, partem esse innocentiae caecitatem). Alles Ueppige verräth sich an einer inneren Erhitzung, nur Abkühlung, Zurückziehung und Flucht kann schützen gegen sie. Von der Habsucht und dem Geiz, — denn Beides liegt in der avaritia, — weiss Peraldus neben manchem Wüsten auch viel Treffendes zu sagen, dass sie durch ihr unstillbares Verlangen alle anderen Fehler übertreffen, im Greisenalter zur monströsen Thorheit werden, Idioten wie Literaten ergreifen, dass sie die Hand, welche sich zum Wohlthun ausstrecken sollte, verdorren lassen, dass sie ihre eigenen Zwecke niemals erreichen und endlich durch elende Knechtschaft und Verblendung sich selber strafen. Wenn zuletzt noch ein Geiz der Wissenschaft (avaritia scientiae) genannt wird: so ist damit nicht ein unvertilgbarer Hang nach dem Wissen, sondern ein

selbstisches knauserndes Zurückhalten mit der schon erworbenen Erkenntniss gemeint. Die Akedie (accidia) wird hier der gewöhnlichen Trägheit gleichgestellt, während sie ursprünglich etwas Anderes bedeutete; doch nennt sie der Verfasser ein „ethisches Fieber“, welches hervorgegangen aus einer Aufzehrung der natürlichen Feuchtigkeit und Frische den Menschen der Güter des Verdienstes, der Gnade und der Natur verlustig macht. Denn die Trägen verstossen wider die Natur und das Wachsthum der Pflanze aus geringen Keimen, die Emsigkeit der Bienen und der Ameisenfleiss beschämen sie, auch vergessen sie die Arbeitspflicht des ersten Menschen und verspotten das göttliche Schöpfungswerk, welches erst am siebenten Tage zur Ruhe kam. Müssigkeit ist die Mutter aller Nichtigkeiten, die Stiefmutter der Tugenden. Der Hochmuth wird schon durch den Anblick des Babylonischen Thurmbaues gerichtet; es giebt keinen unseligeren Ort als den Berg, wo der Hochmuth wohnt, auf einsamer Höhe thront er, hier wird er aber auch zum Könige aller Laster, zum Haupte der alten Schlange, während die Demuth in ihrer Niedrigkeit sich auch mit anderen Tugenden gesellt; Wind, Rauch, Spreu, Schaum sind seine Abzeichen. Mit dem Hochmuth wird Gott verscherzt, mit dem Neide der Nächste, in diesem verbinden sich Schmerz und Bitterkeit, er gleicht dem Storch, der sich von vergiftetem Gethiere nährt. Der Zorn verfällt am Meisten der Unbesinnlichkeit, 18 Thorheiten werden ihm nachgesagt, Thiere müssen ihn veranschaulichen.

Besonders merkwürdig ist die Aufzählung der Zungensünden, mit welcher jedoch der Jakobusbrief wenig einverstanden sein würde. Wir erstaunen, wenn unter dieser Rubrik die Meineidigen und Lügner, die den Schweinen und Hunden und vielen anderen Dingen verglichenen Anschwärzer (detractores), die Ohrenbläser, Schmeichler und Spötter an erster Stelle als Zungensünder aufgeführt, zugleich aber auch diejenigen, die an solchen Sünden Gefallen finden, was doch ohne sonderliches Zuthun der Zunge geschehen kann, mitbeschuldigt werden. Hier zeigt sich die ganze Unzulänglichkeit dieser formalistischen Art der Vertheilung und Unterbringung. Denn was wird aus der

vielgerühmten Intention, wenn sie doch nicht zum Grunde gelegt wird, wenn also die Falschheiten der Gesinnung dem blossen Mundwerk, das ja nur der Verräther ist, aufgebürdet werden! Allerdings hat Peraldus dann auch die Vielrederei, Schwatzhaftigkeit und Witzelei hinzugenommen, und diese sollen die lässlichen Zungensünden sein, die aber alsdann wieder zu den vorhergenannten in das Verhältniss lediglich eines Klimax treten. Auch in anderer Beziehung wirkte der Schematismus beschränkend oder irreleitend; die Zahl der Laster (vitia) stand fest, sie bezeichneten das Habituelle, zugleich aber auch das Primäre, was zur Quelle der einzelnen Vergehungen (peccata) geworden ist; dadurch wurde die Frage, ob nicht auch umgekehrt jene aus diesen ihre Nahrung saugen, zurückgestellt.

Der erste Theil dieses Werks, Summa virtutum, ist mir nicht zugänglich, weshalb ich nur aus de Wette S. 170ff. (Schroeckh, K. G. XXIX, S. 298, Stäudlin, G. d. christl. Moral seit der Wiederherstell. der Wissensch. S. 101) einige Notizen benutzen kann, wohl aber der zweite: Summa vitiorum seu tractatus moralis edita a Wilhelmo episcopo Lugdunensi ordinis fratrum praedicatorum. Die mir vorliegende schöne Incunabel von 1476 ist muthmaasslich die älteste, während Hain, Repert. bibliogr. p. 26. Nr. 12384 erst eine spätere von 1479 erwähnt. Nach Walch's Angabe, Bibl. theol. II, p. 1115 (Unschuld. Nachr. 1712, S. 979) ist Guilielmi Summa virtutum et vitiorum duobus tomis noch Colon. 1614 herausgegeben worden. S. auch Fabr. Bibl. lat. med. et infim. aetatis, III, p. 475.

Die Laster werden in abweichender Ordnung gezählt: De vitio gulae, de luxuria, avaritia, accidia, superbia, invidia, ira, peccato linguae. Herrschende Unsitten und Unordnungen rügt Peraldus unumwunden, z. B. das Advocatenwesen, die Geldsucht der Handeltreibenden, den Wucher, die Putzsucht der Frauen mit falschen Haaren und Schleppen, die glänzende Ausstattung der Paläste und Klostergebäude, die prunkhafte Reiterei, Spielsucht und üppige Tänze; sogar die Pracht der mit Gold und Purpur gezierten Bibelhandschriften ist ihm anstössig, weil sie auf eine geistige Buhlerei mit der Schönheit der h. Schrift hinauslaufe (adulterium spirituale, p. 233). Auch kirchliche Missbräuche werden stark getadelt, so die allzu grosse Häufung der Messen in derselben Kirche, die Geldzahlungen für Gebete und Processionen, die voreilige Beförderung von Knaben zum geistlichen Stande, die eigenmächtige Verleihung kirchlicher Beneficien durch Bischöfe oder Erzbischöfe mit

Umgehung des den niederen Prälaten (p. 93) zustehenden Votums. Alle Sünden nehmen unter Laien, Klerikern und Mönchen eine besondere Gestalt an. Neben mönchischer Beschränktheit fehlt es nicht an guten Urtheilen, z. B. über den Fehler des Studiums, wenn Schüler gern vorauseilen, ehe sie das Frühere begriffen haben, aber auch in anderem Sinne über die sittliche Untugend des Hinausschiebens (vitium dilationis p. 145. 160). — Eine kleinere Schrift desselben Peraldus enthält eine Sammlung der Exempla virtutum nach Bibelstellen.

Fünfter Abschnitt.

Drittes Stadium des Mittelalters.
Vierzehntes und fünfzehntes Jahrhundert.

Kapitel I.
Allgemeine Uebersicht.

§ 119. Fortschritt und Rückschritt.

Auch für diesen Abschnitt bedürfen wir einiger Vorbereitungen. Die letzten Jahrhunderte vor der Reformation haben ihren gemeinsamen Geist in der gegenseitigen Entfernung und Lösung der Mächte, welche der Absolutismus der Kirche eine Zeit lang wie mit unzerreissbaren Banden zusammengehalten hatte. Das System kirchlicher Weltherrschaft und Wissenschaft, von einem Thomas von Aquino noch in allen seinen Theilen gerechtfertigt als ein unantastbares Gotteswerk, — von nun an sollte es in den thatsächlichen Verhältnissen keine Bestätigung mehr finden. Im Allgemeinen hatte die abendländische Christenheit noch im Einverständniss mit sich selber gelebt, sie sah in dem, was sie damals war, auch ihre Bestimmung realisirt; jetzt begann sie an dieser ihrer Wirklichkeit irre zu werden, aus den wachsenden Gebrechen der Erscheinung tauchte für denkende Köpfe das Bild eines höheren Wesens auf. Eine tiefe Unzufriedenheit bemächtigte sich vieler Gemüther, der prophetische

Geist wies in eine ferne Zukunft, der historisch-kritische griff in die Vergangenheit zurück. Nachdem die spirituellen Franciscaner den Lebensgang der Kirche nach apokalyptischen Bildern bis zu der Epoche einer einstigen herrlichen Wiedererneuerung vorgezeichnet: führten die Studien der Rechtsgelehrten, eines Marsilius von Padua und Wilhelm Occam auf die alten Grundlagen der bischöflichen Verfassung zurück, welche für den Primat des Petrus entweder gar keine oder nur eine bescheidenere Stellung übrig liessen. Einige also lebten in schwärmerischer Hoffnung, während Andere beschäftigt waren, einen älteren Standpunkt lehrreich in Erinnerung zu bringen. Und dennoch wollte Niemand mit dem Gegenwärtigen entschieden brechen, noch auch die göttliche Auctorität des Oberhaupts bestreiten. Das Papstthum bot inzwischen Alles auf, um seine vorangegangenen Siege durch fortgesetzte und gesteigerte Ansprüche auszubeuten, und die Theorie einiger Fanatiker kam ihm erfinderisch zu Hülfe. Aber welch' ein Schauspiel, wenn derselbe unfehlbare Statthalter Gottes und Christi, welchen Augustinus Triumphus dergestalt vergöttlichte, dass er es für widersinnig erklärte, von ihm aus an die Gottheit zu appelliren, geschweige denn, dass er die Berufung an das allgemeine Concil genehmigt hätte, thatsächlich zum willfährigen Anhänger, ja zum Untergebenen eines einzelnen Staates geworden war, und wenn er dann die Welt darüber in langer Ungewissheit liess, ob er in seiner Echtheit in Avignon oder in Rom zu finden sei! Fürwahr es gehörte die ganze Schwerkraft der Gewöhnung dazu, um den Glauben an eine Oberhoheit zu fristen, welche den rettenden Beistand derselben Mächte herbeirief, die so lange von ihr allein alle Hülfe erwartet hatten. Das XIV. Jahrhundert war reich an vordringenden Gedanken, es kämpfte mit weitgreifenden Theorieen, die im folgenden auch einige Thatsachen hervorgebracht haben; allein in der Gestalt eines kirchlichen Reformwerks scheiterten sie dennoch an der Macht der Umstände, und was der päpstliche Absolutismus an allgemeinem völkerbeherrschenden Ansehen verloren hatte, erhielt er im Einzelnen aus der geschickten Hand seiner Verwalter zurück.

Gleichwohl trat unter diesem Gemisch von Actionen und Reactionen Einiges, worüber die Kirche bisher verfügt hatte, auf die weltliche Seite, um den Boden einer gemeingültigen Pflichtmässigkeit zu befestigen und das Selbstgefühl der Staaten zu stärken. Zugleich entwickelten die Landeskirchen einen höheren Grad von Eigenthümlichkeit. Nach dem Abschluss des kirchlichen Rechtscodex begann im XV. Jahrhundert die Einführung des Römischen Rechts in Deutschland, zunächst zum Vortheil der Geistlichen, welche zuerst von den Römischen Normen Gebrauch machten, dann aber auch zu Gunsten der Selbständigkeit und Gründlichkeit juristischer Studien. Rechtsgelehrte sassen im Rathe der Fürsten, die neue Rechtsübung stärkte die weltliche Verwaltung und unterstützte den Landesherrn, die geistlichen Gerichte mussten einen Theil ihres Einflusses an den Staat abgeben. Mit dem Emporkommen des Städtelebens erwuchs ein irdisches Behagen, das sich nicht mehr aus dem christlichen Gemeinplatz der Weltverachtung verurtheilen liess. An den Reichthum knüpften sich nützliche Beschäftigungen und Künste, Sorge für das bürgerliche Gedeihen, also auch ein heiteres und moralisch nicht werthloses Wohlgefühl. Wie die Parlamente: so erhoben sich auch die Universitäten zu bedeutendem Ansehen. Das Mönchthum, durch freie Genossenschaften erweitert, gewann theilweise an Fruchtbarkeit für Unterricht und Sitte, und in den humanistischen Studien sollte sich eine neue, von den kirchlichen Institutionen nicht ausgegangene Bildungsquelle eröffnen.

Was sich gleichzeitig in der scholastischen Wissenschaft vollzog, muss ebenfalls als verhängnissvolle Lösung eines Bündnisses bezeichnet werden, als Auseinandergehen zweier unentbehrlicher intellectueller Factoren des Geisteslebens. Hatte sich schon in dem System der Skotisten das Wissen leise vom Glauben zurückgezogen: so wurde dieser Verband durch den Nominalismus noch mehr gelockert. Die Lehre Occam's und seiner Nachfolger verzichtet ausdrücklich auf die Erkennbarkeit der Universalien, das Denken kann dieses Allgemeine in seiner gegenständlichen Wahrheit nicht erreichen oder nur in der Abstraction, durch Fictionen und verworrene Vorstellungen,

übrigens bleibt die Philosophie auf das subjective Gebiet einer logischen Systematik beschränkt. Also gerade dasjenige, wofür der Glaube die höchste Gewissheit forderte, hatte für das Denken die geringste Evidenz, nämlich das Universelle und Göttliche; die Wissenschaft, von ihren bisherigen Beweismitteln verlassen, konnte der Religion nicht mehr bestätigend zur Seite stehen, sie überliess sie ihrer eigenen Auctorität. Für den einzelnen Denker aber entstand die Alternative, entweder die dialektischen Uebungen dieser Schule fortzusetzen, oder einen Ausweg zu suchen aus der ganzen scholastischen Kunst nach der Richtung hin, wo Erfahrung und Praxis, Naturanschauung und Geschmacksbildung eine lohnendere Geistesthätigkeit verhiessen. Nur Wenige traten auf eigene Gefahr in den aufgegebenen Realismus nochmals zurück.

Unter solchen Umständen ist damals auch für die Charakterbildung nicht mehr dasselbe festgeschlossene kirchliche Vorbild und Gesetz maassgebend geblieben; die Schule des Lebens vertheilte sich auf mancherlei Felder und nöthigte auch die Persönlichkeiten zu einer vielseitigeren Kraftentwicklung. Einen Mann wie Bernhard von Clairvaux, auf den Alle mit Ehrfurcht hinblickten, hat dieses Zeitalter nicht aufzuweisen, dafür aber sehr zahlreiche, die einzelnen Wirkungskreise beherrschende, gehaltvolle oder doch eigenthümlich ausgeprägte Charaktere, — scharfgeschliffene Denker wie Wiclif, todesmuthige Kämpfer wie Hus, Rechtslehrer wie Marsilius, Kirchenpolitiker wie d'Ailly, kühne Mystiker wie Eckart, innige Pfleger der Nachfolge Christi wie Thomas von Kempen, Propheten wie Savonarola, Volksprediger wie Geiler, nüchterne Kritiker wie Valla, wohlredende und geschmeidige Weltmenschen, die ihre eigene Unselbständigkeit durch den Mantel päpstlichen Ansehens decken wollten, wie Aeneas Sylvius, aber auch in der Stille arbeitende Gelehrte wie Wessel oder Andere, die wie Gerson bald dem praktischen Leben bald der frommen Sehnsucht zugewandt, aus ungleichartigen Studien schöpften, ohne sich selbst untreu zu werden.

W. Maurenbrecher, Die allgemeine Kirche und die Landeskirchen, in dessen Studien und Skizzen zur Geschichte der Refor-

mationszeit, Leipz. 1874. Karlowa, Ueber die Reception des Röm. Rechts in Deutschland, Rectoratsrede, Heidelb. 1878.

§ 120. Fortsetzung. Der sittliche Zustand.

Moralisch angesehen trägt das Zeitbild die düstersten Farben. Es war das Zeitalter der Landsknechte, endlose Privatfehden unterhielten einen rohen Waffengebrauch, nur in den Städten begannen Ordnung und Gemeinsinn zu herrschen. Wie es mit der Führung der Kleriker wie der Mönche bestellt war, beweisen die Schilderungen der Zeitgenossen mit schreiender Deutlichkeit. Auf die letzten Triumphe und die Niederlagen der Curie folgte eine Entwürdigung, von welcher schwer zu sagen, ob sie nicht schlimmer gewesen als die im X. Jahrhundert vorangegangene. Nicht wenige Päpste waren ihres Namens schlechthin unwürdig, aber darum keineswegs unbewandert in der immer schwieriger und politischer werdenden päpstlichen Regierungskunst; die Klugheit, welche Thomas von Aquino als die feste Bundesgenossin der Tugend gepriesen, fiel gänzlich von dieser ab. Wenn aber die Anklagen der Häresie und Simonie an derselben Stelle haften blieben, von welcher sie bisher ausgegangen waren, wenn der gebieterische Weltrichter, — man denke an Johann XXII., — wegen schwerer Verbrechen selbst als der Gerichtete erschien: dann war die öffentliche Ordnung erschüttert, die höchsten Rechte wurden an den Thatsachen zu Schanden, und der contemptus saeculi nahm die Gestalt eines Weherufs über die ruina ecclesiae an. Die Sittenlehre hatte die avaritia zu den Todsünden, die fornicatio zu den schweren Vergehungen gezählt, dennoch gehörten beide innerhalb des Klerus zur Tagesordnung. Proprietarius est nequam in Deum, so hatte das Speculum morale behauptet; allein dem Römischen Stuhl lag eine solche Folgerung sehr fern, Johannes XXII. nannte es Ketzerei, Christus und die Apostel als besitzlos vorzustellen, und wie konnte er anders, wenn doch der Statthalter Christi keinerlei Eigenthum verschmähen wollte und grossmüthig genug war, den Besitztitel der Franciscaner rechtsgültig auf sich zu nehmen. Damit hängt zusammen, dass die

Päpste nach und nach das Strafen und Verdammen verlernten oder nur in der generellen Form der Nachtmahlsbulle ausübten; sie verlegten sich auf das Verzeihen und Erlassen und auf die Verkürzung der Jubeljahre als die vortheilhafteste Gegengabe für die immer neu ersonnenen Gelderpressungen. Die alten Bannflüche, die unter Ludwig dem Baier einen rhetorischen Schwung angenommen hatten, verwandelten sich in Ablässe, die selbst von den Franciscanern ausgeboten wurden. Allein das Verzeihen erwies sich ebenso unfruchtbar wie das Strafen, das sittliche Schmerzgefühl blieb ungestillt, nur desto lauter ertönten die inbrünstigen Busslieder der Geisselbrüder, welche die ihnen vorenthaltene Demüthigung mit grausamer Hand an sich selbst vollzogen; sie glichen der seufzenden Creatur, die nach Erlösung schmachtet. Wenn die Kirche ihre paränetischen Pflichten versäumte oder nur durch einzelne Persönlichkeiten ausübte: so machte dagegen die weltliche Literatur Anstalt, wenigstens in der Form der Caricatur und der Satire die Gebrechen der Zeit zu züchtigen. Nur in Einer Richtung sollte auch das Geschäft des Verdammens neue und höchst ausgiebige Nahrung gewinnen; was wir meinen, bedarf nicht vieler Worte, der Name des Hexenhammers (1486) genügt.

Durch Zahlungen konnte wahrlich die Busse nicht ersetzt, noch das Gewissen beschwichtigt werden, vielmehr erschien der irdische Besitz immer einseitiger als die eigentliche Quelle des kirchlichen Verderbens. Schon Arnold von Brixen hatte das apostolische Zeitalter zurückrufen wollen, weil es der Mammonsdienst sei, der die Kleriker ihren Pflichten entfremde. Noch viel schärfer behauptete nachher Wiclif, dass der seit Constantin entarteten Kirche nur durch Entlastung von dem Uebel der überreichen Besitzthümer aufgeholfen werden könne; die Bettelmönche hat er nichts desto weniger befehdet, weil auch sie von ihrem alten Princip abgefallen waren. Savonarola strafte mit der heidnischen Sinnenlust zugleich den ganzen Weltgenuss und Reichthum seiner Umgebung. Nehmen wir hinzu, dass die Reformversuche der grossen Concilien zur Hälfte auf Verkürzung der päpstlichen Geldgier hinausliefen: so drohte die Kirchenfrage

sich in eine Geldfrage zu verwandeln. Die Kirche stand unter der Anklage, dass sie selber die Habsucht erzeugt und geheiligt habe, statt sie in Schranken zu halten oder vor ihren Gefahren zu warnen; Geldbesitz und Entartung befanden sich auf gleicher Linie, Armuth und Reichthum verhielten sich wie Gesundheit und Krankheit oder auch wie Geist und Fleisch, — ein Grundsatz, der aber doch nur auf den Klerus angewendet wurde. Denn handelte es sich um die richtige Vertheilung der irdischen Güter: so entstand die Consequenz, dass die gefährliche Bürde, unter welcher die Geistlichkeit sammt ihrem Oberhaupt moralisch darniederlag, gerade von den Laien getragen werden dürfe und müsse; dann aber waren sie wieder die Stärkeren, und der Dualismus zweier Lebensschichten brach zusammen.

Blicken wir von diesen historischen Bewegungen auf die gleichzeitige Theorie der Sittenlehre: so sehen wir sie bei abnehmender Kunstform und wachsender Zerstückelung ihrer Vorschriften fortfahren auf ihrem Wege. Eine Doctrin wie diese war zu schwach, um den Uebeln der Zeit beizukommen, dagegen bequemte sie sich den zuständlichen Verhältnissen. An Erfahrung und an Verwicklung war das Leben weit reicher geworden, und gerade über alle Aufgaben der Tugend und Pflicht musste Auskunft gegeben werden; auch die Lehre bedurfte daher immer mehr des Eingehens auf das wirkliche Leben, erst durch Vertheilung der sittlichen Obliegenheiten unter zahlreiche Umstände und durch Erschöpfung der Möglichkeiten sollte sie brauchbar werden. Wer sich aber diesem Empirismus der Sittlichkeit nicht überlassen wollte, dem blieb nichts übrig, als den Heilsweg in die freien Bewegungen der Seelenthätigkeit mit erneuter Zuversicht zu verlegen.

Von dem Zustand der Sitten handelt unter Anderen Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, I, S. 198 ff. Zur Geldfrage Lechler, Johann Wiclif, Bd. I, S. 596. Ueber die Geisselfahrten, Zöckler, Geschichte der Askese, S. 49 ff.

Kapitel II.

Fortsetzung der Sittenlehre.

§ 121. Antoninus von Florenz.

Die Ethik dieses Abschnitts hat in dem Erzbischof von Florenz Antoninus († 1459) ähnlich ihren Stammhalter wie die des vorigen in Thomas von Aquino. Beide waren Dominicaner, Antoninus von seinem Vorgänger durchaus abhängig, denn er hält sich an dessen Grundgedanken, giebt ihnen aber eine angenehmere und dem Geschmack einer allmählich fortrückenden Zeitbildung entsprechende Einkleidung. An philosophischem Geist steht dieser, durch seine Theilnahme an dem Unionsconcil von 1438 bekannt gewordene, um praktische Frömmigkeit und Liebesübung höchst verdiente Mann weit gegen den Meister zurück, an Fasslichkeit der Darstellung übertrifft er ihn. Der Lehrvortrag war inzwischen fliessender geworden, die Latinität zwar immer noch barbarisch und voll von Ausdrücken wie vertibilitas, extinguibilitas, aber doch lesbarer, die Dialektik weniger schematisch und eintönig; nur die Gewohnheit einer durchaus zahlenmässigen Anhäufung der Argumente und Theilvorstellungen dauerte unvermindert fort. Auch bemerken wir nicht mehr die alte Mischung der Auctoritäten, die Literatur wird besser gruppirt, die vorchristliche für sich gestellt, während der „Philosoph" nach wie vor die Führung behauptet; die kirchlichen Citate weisen auf Petrus, Albertus Magnus, Thomas und Alexander Halesius zurück. Der Umfang der Ethik war immer mehr angewachsen, in gleicher Breite sollte er nachher in die Hände der Jesuiten übergehen; man darf sich nicht wundern, dass eine Disciplin, die alles Theologische, Kirchliche und Kirchenrechtliche und indirect auch das Dogmatische in sich aufgenommen hatte, jetzt als Inbegriff der Theologie oder Summa theologica aufgeführt wurde, ganz in Uebereinstimmung mit der immer praktischer und statutarischer gewordenen Kirchenleitung. Denn darin traf der Glaubensinhalt mit der Sittenlehre immer

mehr zusammen, dass beide aus Pflicht des Gehorsams acceptirt werden sollten, soweit kam Alles auf ein Moralisches hinaus. Der Gesinnung nach gehörte der 1523 heilig gesprochene Antoninus keineswegs zu den Papisten schlechtweg, denn in Glaubenssachen stellte er den Papst unter das Concil, sowie er auch über das Schisma freisinnig geurtheilt hat; im Uebrigen aber finden wir diesen Schriftsteller so vollständig mit den kirchlichen Satzungen einverstanden, so eingelebt in alle disciplinarischen Einrichtungen und zu kritischen Ausstellungen so wenig geneigt, dass sein weitschichtiges Werk das Motto verdienen möchte: Alles was kirchlich und katholisch geworden, ist auch christlich, ist vernünftig und gut.

Dem Historiker wird der Gang des Werks zu einigen interessanten Beobachtungen Anlass geben. Die psychologische Grundlegung ist sehr vollständig ausgearbeitet; sie beginnt mit dem Seelenmenschen und dessen Lebenszwecken, mit dem Adel der Seele, welche aber dennoch der Gefahr einer Selbsterniedrigung und Annäherung an das Thierische ausgesetzt ist. Dann folgt der ganze geistleibliche Mensch, die kleine Welt, in deren Organismus sich vegetative, sensitive und intellective Kräfte begegnen, auch die Sinnenthätigkeit vertheilt sich nach diesen Richtungen. Dem Auge entspricht das Licht des Geistes, vor welchem das Universum ausgebreitet liegt; in diesen Regionen sich zu ergehen, ist das Versuchsfeld der Erkenntniss, denn in allen Dingen kann Gott geschaut werden wie in der Seele selber. Nicht minder bedarf der praktische Intellect der Ausbildung, ihm liegt es ob, unter den gegensätzlichen Eindrücken der Welt, des Himmels und der Hölle das letzte Endziel zu finden und festzuhalten; diesmal aber fällt mit grösserer Bestimmtheit dem Gewissen und der Synderesis, wovon weiter unten, die Leitung zu (exercitium intellectus practici). Nach beiden Seiten ist es Bethätigung und Uebung, wodurch das natürliche Vermögen erst seiner Bestimmung nachkommt. Aber ehe noch die Entwicklung weiter fortschreitet, lesen wir die Frage: Bedenke wer du bist, ob Laie oder Kleriker, ob Mönch oder Prälat! Also schon in diese einleitenden Erwägungen drängt sich

der Maassstab einer standesmässigen Aneignung des Sittlichen, die universell angelegte Ethik begiebt sich sofort in die Schranken einer Klassenmoral, von denen sie auch weiterhin beherrscht wird, — ein Fehler, von dem sich Thomas verhältnissmässig frei erhalten hatte, denn erst im weiteren Verlauf bringt er diese Unterschiede zur Sprache. Eine andere Abweichung von diesem Letzteren bezeichnet der nächste Abschnitt, Wille und Freiheit werden selbständiger gedacht. Wille ist das Bestimmbare, aber auch das sich selbst Bestimmende aller Thätigkeit, viele Wege stehen ihm offen, mag er auch erst durch Verbindung mit einem gottgemässen Vernunftinhalt seinen wahren Beruf erfüllen. Zwanglosigkeit begleitet alle Bewegungen, in jedem Zustande kann von einem Antheil der Willensfreiheit die Rede sein, aliter tamen et aliter, denn durch ihr jedesmaliges Ziel wird sie versittlicht oder entsittlicht, daran hängt die Wichtigkeit der Wahl, des Beweggrundes und der Entschliessung. Jedem Willensact geht eine innere Lenkung voran, er kann ausgehen von sich selber, aber auch den Eingebungen der niederen Vernunft, — denn ratio superior et inferior sind nach Thomas zu unterscheiden, — und der Sinnlichkeit unterliegen, ja ein einziger Defect reicht hin, um den Gegensatz der Güte und Schlechtigkeit hervorzubringen, — um so mehr fordert auch das Herz als der Sitz aller Regungen seine eigene Uebung. Der Werth der Handlungen aber hat seine höchste Stufe im Verdienst (meritum); so heisst die vornehmste Leistung und Erscheinung alles Sittlichen, welche von Antonin noch geflissentlicher wie von allen Vorgängern angepriesen wird. Er ist der ausgesprochenste Anwalt der Verdienstlichkeit. Nichts, sagt er, darf Verdienst heissen, als was, sei es habituell oder actuell, um Gottes willen geschieht, denn auch der Habitus wird verdienstlich, indem er in eine Handlungsweise übergeht, ebenso wie die anfänglich dem Thun mitgegebene Absicht. Einige Handlungen sind verdienstlich durch sich selbst, wie Almosen und Fasten, andere werden es durch den Beweggrund der Liebe, so dass selbst ein an sich gleichgültiges Thun oder Unterlassen in diesen Rang eintritt. Aber wie schwankend lautet dennoch diese Erklärung! sie lässt uns

ungewiss, ob nun wirklich dem um „Gottes willen“ gemäss das Bedingende in der Seele der Handlungen enthalten sein soll, und ob es nicht vielmehr, um gültig zu sein, erst vorwärts rücken muss in den Körper. Die Praxis des jüngeren Katholicismus war gar nicht mehr im Stande, von dem Grundsatz einer nothwendigen Versichtbarung alles Sittlichen abzulassen oder auch nur ihn geistiger anzuwenden; nur das Greifliche liess sich zählen, abschätzen und zurechnen. Daher fügt auch der Verfasser gleich darauf hinzu, dass kein äusseres Werk durch ein innerliches und nur beabsichtigtes ersetzt werde, erst der zur That gewordene Wille habe vor dem göttlichen und dem kirchlichen Gerichtshof vollen Anspruch auf den Namen und Lohn des Verdienstes. Antonin folgt einem doppelten Interesse, er will die genannte Kategorie möglichst ausdehnen und damit dem Princip der Intention gerecht werden, er will sie aber auch binden an das andere Princip der Action, durch welches ihr Inhalt erst vollständig zur Ausführung gelangt.

Wir übergehen die schon bekannten Lehrstücke von den Passionen, den Sündenklassen und von den Gesetzen, an welche sich das ganze Decretalenrecht anschliesst. Ehe nun der Leser mit den zur Ueberwindung des Bösen erforderlichen Fähigkeiten bekannt gemacht wird, veranschaulicht sich ihm die bunte Mannigfaltigkeit des Kirchen- und Weltlebens nach beiden Geschlechtern und sammt allen Geschäften, Obliegenheiten und Berufsweisen; Frauen und Jungfrauen, Fürsten und Diener, Lehrer und Schüler, Krieger und Aerzte, Richter und Advokaten, Kirchen und Patrone, Mönche und Kleriker bis hinauf zum Papst stellen sich dar in dem, was sie sind und sollen, hierauf wird die Menge der kirchlichen Verrichtungen aufgezählt und beschrieben. Wir sollen also die Menschenarten, Stände und Thätigkeiten und deren Verhältniss zur Kirche im Einzelnen kennen lernen, — dann erst nach dieser weitläuftigen Orientirung erhalten wir, so zu sagen, Einlass in den Saal der Tugenden. Wozu aber dieses unwissenschaftliche Hysteron-Proteron? Der Grund muss abermals in dem zunehmenden Empirismus der Gesammtansicht gesucht werden. Der Schüler wird genöthigt, die Menge der Be-

sonderheiten in der Gemeinschaft von Staat und Kirche und das Detail der hierarchischen Ordnungen sich zu vergegenwärtigen, um hiernach die allgemein gültigen Mächte zu beurtheilen, obgleich doch jene erst aus diesen hervorgegangen sind. Für sich soll das Allgemeine nicht gedacht werden, sondern sofort als ein rubricirtes. Jeder wird sich alsdann das ihm zufallende Stück der Pflichtübung um so lieber gefallen lassen; die Erkenntniss beruhigt sich leichter bei dem was ist, ohne nach dem Anderen zu fragen, was werden soll, methodisch wird der Rückschluss von dem Positiven auf das Ideale und umgekehrt abgeschnitten.

Dessen ungeachtet bietet doch auch der letzte Theil, die Tugend- und Gabenlehre umfassend, manches Eigenthümliche. Dabei muss es bewenden, dass kein sittlicher Habitus mit Einem Schlage erworben wird, dass Eine Schwalbe den Sommer nicht ausmacht, dass erst die Fertigkeit der Ausübung uns in den Besitz des Guten zu setzen vermag. Alle Tugenden gestatten an sich genommen eine harmonische Verbindung in demselben Subject, mögen sie auch thatsächlich in ungleichem Grade erworben werden; ihr Gehalt ist ewig, ihr Gewand irdisch bedingt und nur wenige Kräfte und Gaben folgen uns unverändert in die „Heimath“. Von den vier Cardinaltugenden dienen zwei, Klugheit und Gerechtigkeit, zur Verwirklichung, zwei andere, Maasshaltung und Tapferkeit, zur Erhaltung und Vertheidigung unserer Zwecke, die letzteren sind vorwiegend conservativer, jene productiver und verwaltender Art. Der handelnde Mensch bewegt sich unter tausend wandelbaren oder zufälligen Umständen, mitten in diesem Meere gilt es, der rechten Welle sich anzuvertrauen und von ihr aus zum Ziele zu steuern. Daher gebührt der Klugheit, die zwischen Denken und Urtheilen, Wollen und Beschliessen hin- und hergeht, die allgemeine Directive; durch sie werden die anderen Tugenden begrenzt und die Fehler niedergehalten, und mag sie auch zur Hälfte mit weltlichen Factoren des Gedächtnisses, des Wissens und Erwägens und der Voraussicht rechnen: dennoch wird sie durch den Aufblick zu Gott (inspicere Deum) zugleich in dem contemplativen Leben heimisch. An dieser Stelle passt es besser, wenn der Verfasser eine so

weitreichende Fähigkeit sich dann genauer als Haus- und Familien-, als ökonomische und Staatsklugheit modificiren und variiren lässt. In der Tapferkeit unterscheidet Antonin zweierlei, ein Vorgehen und ein Standhalten, ein Angreifen (aggredi) und ein Ausdauern unter Schwierigkeiten (sustinere), und dem Letzteren ertheilt er den Vorrang. Denn bei dem Standhalten muss alle Furcht bezwungen sein, im Angriff aber, welcher den natürlichen Trieb für sich hat, braucht nur die hinzutretende Verwegenheit beschränkt zu werden, und da nun das Erstere mehr Anstrengung kostet: so muss es auch moralisch werthvoller sein als das Andere. Diese Auszeichnung der beharrenden Kräfte vor den erobernden hängt abermals mit dem Standpunkt des Ganzen zusammen, in der Begründung aber hat wieder der Aristotelische Kanon von der Mittelstellung der Tugenden mitgesprochen. Indessen will doch Antoninus die aggressive Tapferkeit nicht fallen lassen, von ihr leitet er die Grossherzigkeit, von der ertragenden die Geduld ab, welche dann zu zahlreichen Unterabtheilungen benutzt wird. Die Gerechtigkeit behauptet sich in dem schon von Thomas bezeichneten Wesen, sie ist eine Gradheit im Menschen, eine Sicherheit des Ordnens und Ausgleichens entweder in der Form der Vertheilung oder in der anderen des Entscheidens und der Rechtsprechung. Wie die Gerechtigkeit auf dem Grunde des göttlichen Gesetzes ruht: so soll sie auch den Zugang zur Religion und allen ihren Aeusserungen und Erhaltungsmitteln eröffnen. Gebet aus Liebe hat Verdienst, grösseres, ja das grösste der Gehorsam, denn dieser treibt bis zur Aufopferung des eigenen Willens, welcher doch obenansteht unter den Vermögen der Menschennatur. Bemerkenswerth ist ein Artikel von der „Wahrheit, soweit sie Tugend ist“; damit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit den erkannten Dingen (adaequatio rei intellectae ad intellectum) gemeint; wer seine Urtheilskraft mit dem Gegenständlichen im Einklange zu erhalten weiss, wird einen Gradmesser für die richtige Schätzung der Lebenswerthe in der Hand haben, also auch gesichert sein gegen den falschen Schein der Eitelkeit und des Abfalls. Im Einzelnen fallen die Erläuterungen nicht selten so aus, dass sie in die

Sittenbildung einen Einblick gewähren. Wenn also z. B. gesagt wird, es sei noch keine Simulation, sich im Tagesverkehr gewisser höflicher Umgangsformen zu bedienen: so schliessen wir auf eine bereits eingetretene Verfeinerung des socialen Lebens.

Das ganze Werk verdient den Namen einer sorgfältig ausgearbeiteten, auf Uebung, Werkthätigkeit, Verdienst, Gehorsam und Indulgenz gegründeten und schlechthin kirchlich conservativen Standesmoral, die aber doch vor den früheren Darstellungen Einiges voraus hat. Aus dem Nimbus der älteren Scholastik war die Lehre herausgetreten, sie wird dadurch in den Stand gesetzt, ihren Inhalt erfahrungsmässig zu verdeutlichen und praktisch anwendbar zu machen, indem sie Jedem das Seinige darreicht. Und da ferner die öffentlichen Sitten milder und friedfertiger geworden waren: so musste auch der Vortrag im Anschluss an das Zuständliche einen höheren Grad von Leichtigkeit in sich aufnehmen. Allein die grössere Fasslichkeit lässt auch die innere Schwäche stärker an's Licht treten. Das System des Thomas ist ehrwürdig, weil immer noch mit idealen Gedankenzügen durchflochten, das des Antoninus sinkt um eine Stufe herab, indem es einer empirischen und werkheiligen Behandlung des Gegenstandes Vorschub leistet. Der Gesinnung nach, vermuthen wir, war der Verfasser besser als seine Doctrin, welche sich allen Neigungen der Zeit anbequemte. Welche Gefahren aus der zunehmenden Vereinzelung der moralischen Beobachtungen entstehen konnten, wird alsbald erhellen.

Antonin hat sich auch als Historiker durch eine Summa historialis bekannt gemacht. Wie eifrig die Summa theologica S. Antonini Archiepiscopi Florentini Ordinis Praedicatorum, gelesen worden, beweisen die zahlreichen Ausgaben schon des XVI. Jahrhunderts, die letzte und schönste, Veronae 1740 in vier Folianten, liegt mir vor Augen. — Der seelische Lebenszweck wird I, tit. 1, cp. 4 vorangestellt: Quadruplex est finis animae creatae: impletio voluntatis divinae, reparatio ruinae angelicae, delectatio societatis angelicae in multitudine angelorum, praemiatio ipsius. In dem folgenden Abschnitt herrscht durchaus der Grundsatz, dass alle Potenzialität erst durch Actualität zu sich selber kommt, daher muss jedes Vermögen mit seinem besonderen Exercitium versehen werden, dies gilt von der Intelligenz wie von der Freiheit und

dem Streben. Die Willensfreiheit ist Potenz, nicht Act noch Habitus, als blosse Beweglichkeit (vertibilitas) ist sie creatürlich nothwendig, sie lenkt ein zur Linken oder Rechten und immer im Interesse eines vermeintlichen oder wirklichen Gutes oder Genusses, velle est tantum de bono. Und so kann auch der Wille von Gott, dem universalis motor, von der Vernunft, der Sinnlichkeit und von sich selbst bewegt werden; aber erst in der Uebereinstimmung mit dem Zweck der Beseligung drückt er die Menschenwürde aus und mit ihr seine eigene wahre Herrschaft. Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum gratia assistente eligitur et malum gratia desistente, I, tit. 4. Vom Verdienst handelt tit. 4, cp. 12. Nihil potest esse meritorium nisi illud, quod fit propter Deum actualiter vel habitualiter. Non enim requiritur semper actualis relatio in Deum, sed sufficit habitualis cum aliqua actuali. Nam quando voluntas fertur super unam actionem, tunc sufficit intentio actualis in principio operis. Ut qui vult peregrinari pro Deo, sufficit quod in primo exitu habeat actualem intentionem. In der That eine wohlfeile Verdienstlichkeit, es ist also nur nöthig, eine Wallfahrt mit bestimmter frommer Absicht begonnen zu haben, unterwegs genügt eine habituelle Intention, d. h. praktisch genommen so gut wie gar keine. Die Frage, ob viele lässliche Sünden eine tödtliche ausmachen, war verneint worden, doch lässt sie sich bejahen, sofern jene durch Gewöhnung zu dieser disponiren können, damit wächst das Bedürfniss der Satisfactionen und Indulgenzen. Ihr Fundament ist: 1. Meritum Christi, cujus una gutta sanguinis suffecisset, unde ille thesaurus, quo ditavit sponsam suam ecclesiam, restat ad mutuandum peccatoribus, unde satisfaciant. 2. Merita sanctorum. 3. Aliquod opus pium spirituale vel temporale. — Der Abschnitt von den Ständen ist voll von praktischen Anweisungen. Der Arzt wird verpflichtet, in jedem Krankheitsfall zunächst an die geistliche Medicin zu erinnern; er soll das Fasten nicht verhindern, die Nähe des Todes aber, nachdem er sie erkannt, dem Kranken offen mittheilen. — Es giebt einen klerikalischen, geistlichen und bürgerlichen Kriegsstand, kirchliche Kriege können selig machen. Seiner Haut sich zu wehren, ist erlaubt, das Duell dient entweder den Zwecken der Rache und Ruhmsucht, oder es soll eine Unschuld beweisen, sed tale bellum est peccatum mortale. Dem Häretiker wird ohne Weiteres der Beweggrund des eigenen Vortheils oder der Ruhmsucht zugeschrieben; doch ist er erst ein solcher, wenn er seine Meinungen hartnäckig verficht. Dann folgt die Aufzählung der Strafen bis zur Hinrichtung mit dem kurzen Bemerken: laicus subito debet comburi, — sacerdos curiae saeculari relinquitur occidendus, II, tit. 12, cp. 4. III, tit. 4 u. 7. — In der Tugendlehre hat Antoninus die ganze Nomenclatur des Thomas aufgenommen, daher die Grundeintheilung

in virtutes naturales, acquisitae, infusae, hierauf die intellectuales wie sapientia, intellectus, scientia, ars, prudentia; sodann die morales et cardinales sammt ihren Abkömmlingen und Anhängen, die jedoch angemessener geordnet werden. Von der Tapferkeit und ihren beiden Formen, der angreifenden und der ausdauernden, handelt IV, 3, cp. 2. Nachdem Thomas sich über die Ironie geringschätzig geäussert, hat Antonin den Einfall, sie auch mit einem gesteigerten Selbstgefühl in Verbindung zu bringen, indem er sagt: Magnanimus utitur ironia ad multos, quod non est intelligendum de ironia, secundum quod veritati opponitur, dicendo de se aliqua vilia quae non sunt, vel negando aliqua quae sunt, sed quia non totam suam magnitudinem ostendit, maxime quantum ad inferiorem multitudinem. — Die Gerechtigkeit ist ein status rectitudinis in homine, und in dieser Allgemeinheit theilt sie sich allen Tugenden mit, sofern diese nach der Norm des Gesetzes auf ein Gemeingut bezogen werden; daher der Satz des Aristoteles: quod justitia omnis virtus est. IV, tit. 5, cp. 1. — Höchst auffällig ist die übermässige Betonung des Gehorsams und seiner Verdienstlichkeit, äusserst pedantisch die Aufzählung der Artigkeiten, deren man sich den Würdenträgern und Vorgesetzten gegenüber zu bedienen hat, IV, 5, cp. 10. 11. Neben der Freundschaft behauptet ein allgemeines Wohlwollen des Betragens sein Recht, denn ostendere signa amicitiae ad extraneos et ignotos (in solis exterioribus verbis vel factis decenter se habere) non est simulatio, IV, 5, cp. 20.

§. 122. Anhang. Gewissen und Synderesis.

Durch einen Hauptbegriff aller Moral werden wir noch länger bei diesem Schriftsteller festgehalten. Die Psychologie der Scholastiker, wenigstens der Thomisten, war, wie sich ergeben hat, intellectualistisch angelegt, sie stellt eine höchste Vernunftthätigkeit an die Spitze, um von ihr aus auch in das Gebiet des Handelns eingeführt zu werden. Denken und Wollen laufen einander parallel, dieses mehr oder minder von jenem abhängig, Beide als Bewegungen auf ein Letztes hingerichtet, wo sie Befriedigung suchen. Die Menschenseele trägt ein doppeltes Vermögen in sich, das eine als Fähigkeit des Erkennens der speculativen Principien (speculabilia), das andere als Verständniss für die praktischen (operabilia), jenes ist der Intellect, dieses die Synderesis, eine Kraft der Bewahrung oder Behütung,

eine Reizbarkeit für den sittlichen Gegensatz. Dieser Name, schon von Hieronymus gebraucht, nimmt in den Systemen des Alexander Halesius, Albertus, Bonaventura und Thomas sowie in den Schriften der Mystiker eine bedeutungsvolle Stelle ein, und Antoninus widmet ihm einen besonderen Abschnitt. Definirt wird die Synderesis als Lichtfunke der praktischen Vernunft, als Richtung und Richtigkeit der Natur; Einige nennen sie Potenz, Andere Habitus, wofür sich Thomas und Antoninus entscheiden, aber darin sind Alle einig, dass sie mit diesem Namen die Vorstellung eines dem Menschenwesen einwohnenden Agens verbinden, welches die Bestimmung hat, dem Schlechten zu widerstreben und dem Guten sich zuzuneigen. Wenn in dem praktischen Vermögen ein Denken und Erwägen der Handlungen, ein Urtheilen und ein letztes Wollen unterschieden werden müssen: so tritt für dieses Dritte die Synderesis in Kraft, mit dem Wollen hat sie die nächste Fühlung. Ihr ganzes Wesen erschöpft sich in dieser gegensätzlichen Regung; ohne von sich aus eine einzelne Handlung unmittelbar zu dirigiren, setzt sie sich selber fort durch Bezeichnung und Bezeugung der entgegengesetzten sittlichen Qualitäten, durch Reaction und Action, Verwerfung und Empfehlung. In dieser Beschränkung muss sie sich gleich bleiben, sündigen kann sie nicht, das hiesse abstehen von sich selbst, herausfallen aus dem was sie ist, aber sie kann auch nicht ausgelöscht werden. Was zum Wesen der Seele gehört, kann wohl durch Lähmung der Freiheit oder Eingriffe der Begierde in seinen Aeusserungen zeitweise unterbrochen und suspendirt werden, ohne jedoch damit überhaupt vernichtet zu sein. Die Seligen selber wie die Verdammten empfinden sie, die Einen als zustimmendes, die Anderen als richtendes und überführendes Zeugniss, und selbst der Satan vermag sich nicht zu befreien von ihrem geheimen Grollen. Dies also die leisen, aber dauernden Pendelschwingungen der Synderesis, welchen Niemand völligen Stillstand gebieten kann; das Auge der Theoretiker ruhte mit Wohlgefallen auf ihrer Betrachtung, sie wurden dadurch in den Stand gesetzt, einen Anklang des Sittengesetzes als Unverlierbares in das Innere der Menschennatur zu verlegen.

Ein Etwas muss sich regen im tiefsten Seelengrunde, woran der Faden der menschlichen Bestimmung selbst durch alle Verderbnisse noch fortgeleitet wird. Sehr nahe lag das Bedenken, ob damit nicht dem gefallenen Menschen allzuviel beigelegt werde; aber auch gegen diesen Einwurf wussten sie Rath, denn es wird ausdrücklich bemerkt, dass die Synderesis sich zwar auf das Gute im Allgemeinen verstehe und dessen Gegentheil als solches empfinde, aber soweit reiche sie nicht hinauf, um auch das Verdienstliche, woran doch zuletzt Alles hängt, zum Bewusstsein zu bringen.

Ganz anders steht es nun mit der eigentlichen conscientia, mit dem Gewissen im praktischen Sinn. Dieses reicht zwar viel weiter als die Synderesis, denn es ist stets in der Anwendung begriffen und wird in Athem erhalten durch die Beziehungen eines allgemeinen Princips auf das Besondere, aber Sicherheit hat es keineswegs, ist vielmehr allen Schwankungen und Irrthümern der Urtheilskraft unterworfen. Antoninus zerlegt die ganze Gewissensthätigkeit in mehrere Momente, deren letztes der conscientia zufällt, denn diese ist keine Potenz und kein Habitus, sondern ein Act. Er stellt das schlechthin gültige Zeugniss des sittlichen Rechts, also die Synderesis, an die Spitze, an diesen Obersatz schliesst sich ein Untersatz als Aussage der Vernunft, welcher eine bestimmte Handlungsweise als verwerflich oder pflichtmässig charakterisirt, sei es aus religiösen (ratio superior) oder nur aus moralischen Gründen (ratio inferior). Aus beiden ergiebt sich dann der Schlusssatz der conscientia, diese ist also ein folgerndes Wissen, eine concludens scientia, durch welche die betreffende Handlung widerrathen oder freigegeben wird. Das Resultat ist ein Gebieten oder Verbieten eines Bevorstehenden, ein Bezeugen, Anklagen oder Rechtfertigen des schon Geschehenen. Wenn nun dieser innere Verlauf die nothwendige Form eines Syllogismus in sich trägt: so scheint er auch dieselbe Gewissheit zu gewähren, allein dem ist nicht so, und der letzte Satz bewegt sich in einer durchaus untergeordneten Geistesthätigkeit. Das Gewissen, heisst es weiter, kann irren und irrt vielfach, erstens durch falsche Assumtion, wenn

ein an sich Schlechtes für gut angenommen wird, zweitens durch fehlerhafte Application, d. h. durch Missbrauch eines richtigen Princips, als ob dasselbe von andern Pflichten entbinden könne. So entstehen Fehlgriffe doppelter Art; Täuschungen im Denken, Nachlässigkeit im Erwägen, Nachgiebigkeit gegen übertriebene Selbstliebe, Kleinmuth und Hochmuth, Vorstellung einer Alternative, die angeblich keine Wahl als die einer Sünde offen lässt, geben den Ausschlag. Ein gutes Gewissen erheitert das Antlitz und würzt den Becher des Mahles, ein schlechtes verbittert ihn, nicht minder ein schwankendes, welches unter lauter Bedenklichkeiten nicht zum Schluss kommt, und auch in diese Seelennoth der conscientia dubia, scrupulosa, perplexa werden wir eingeführt. Asketische Hülfsmittel wie Gebet und Schriftlesung sollen das Gemüth in's Gleiche bringen und gegen Versuchungen waffnen, aber sie reichen nicht aus. Vielleicht liegen dem Handelnden mehrere Wege vor Augen, die alle rascher oder langsamer zum Ziele führen, es gilt eine sichere Wahl, denn nicht immer ist die strengste Auffassung des Falles die beste. Was bleibt übrig, als fremde Ansichten einzuholen und zu vergleichen? Bei starkem Zweifel gegen die Richtigkeit einer Entscheidung muss diese ganz unterbleiben; ist der Skrupel geringer, dann soll es freistehen, einer Meinung zu folgen, die durch annehmliche Gründe und das Ansehen eines Lehrers gestützt wird. Wer fühlt nicht, dass der Schriftsteller von den Skrupeln, die er überwinden will, selbst heimgesucht wird, und er gebraucht ein verhängnissvolles Wort, indem er den Zweifler schliesslich beruhigt mit der Empfehlung einer opinio probabilis oder probabilior.

Das ganze Lehrstück, wie es hier nach früheren Entwürfen ausgearbeitet vorliegt, ist aus bedeutendem Nachdenken hervorgegangen, um dennoch einen höchst gemischten Eindruck zu hinterlassen. Es beginnt mit der Behauptung eines Unfehlbaren und endigt mit lauter Gebrechlichkeit. Hier die Synderesis, die niemals aufhört, die Regionen des Guten und Bösen wie des Aufgangs und Niedergangs untrüglich aufzuzeigen, dort die Conscientia, die in den Zwischenräumen dieses Gegensatzes sich oft rathlos verfängt; hier der sittlich gegründete Wesensmensch und

dort der empirische und handelnde mit allen seinen Schwankungen. Wenn die Scholastiker eine ganz allgemeine und niemals völlig verlöschende moralische Empfindlichkeit wie einen Anhauch des Guten von den einzelnen Aeusserungen des Gewissens unterschieden: so haben sie damit eine Wahrheit ausgesprochen, und es darf uns nicht befremden, wenn selbst protestantische Dogmatiker des XVII. Jahrhunderts noch von jener Kategorie Gebrauch gemacht. Allein sie verfielen auch hier ihrem methodischen Dualismus. Die Synderesis wurde allzu scharf als stets mit sich selbst identisches Princip vorangestellt, das Gewissen dagegen sofort specialisirt, von einer Gefahr zur anderen getrieben und schliesslich fremder Auctorität preisgegeben. An die Stelle eines relativen Unterschieds jener Funktionen trat daher eine förmliche Trennung, das Besondere wurde ganz von dem Allgemeinen abgelöst, und für das eigentliche Gewissen blieb alsdann nichts mehr übrig als die Menge der einzelnen Wahlacte und Entschliessungen, die immer ungewisser werden, bis sie am Ende im Abwägen und Vergleichen Befriedigung suchen und in dem schwächlichen Hülfsmittel des Probabilismus. Die Scholastik endigt hier mit den ersten und immer noch unschuldigen Ansätzen der Jesuitischen Lehrweise.

Die Definitionen der Synderesis (auch synteresis, sinderesis, sinderisis) weisen auf eine nachher zu besprechende Stelle des Hieronymus, woselbst συντήρησις als scintilla conscientiae erklärt wird. Erst die Scholastiker haben das Wort aufgegriffen und fortgeführt. Daher sagt Alex. Hales. Summ. II, quaest. 73: Synd. est lumen naturae inclinans semper ad bonum et remurmurans malo, ähnlich Alb. Magn. Comp. theol. verit. cp. 51: Vis est motiva, quae semper nata est figi in superioribus, naturaliter movens et stimulans ad bonum et abhorrens malum, et in istis nunquam errat, neque secundum sinderesim est peccare. Ejusd. Summ. theol. II, qu. 99: Synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae. Ferner Bonav. Brevil. p. II, cp. 11: Duplicem enim indidit (Deus) rectitudinem ipsi naturae, videlicet unam ad recte judicandum, et haec est rectitudo conscientiae, aliam ad recte volendum, et haec est rectitudo synderesis, cujus est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum. Man war uneinig, ob sie als Potenz oder als Habitus zu definiren sei; Thomas zieht mit gutem Grund das Letztere vor, indem er sagt: Non quaedam

specialis potentia est ratione altior velut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua, Summ. I, qu. 79, art. 12, und ähnlich an anderen Stellen. Mit ihm stimmt ganz überein Antonin. Flor. Summ. I, tit. 3, cp. 9: S. non est potentia animae, sed quidam habitus — connaturalis, cujus actus vel officium est, homines retrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum, — lumen naturale principiorum operabilium, quae sunt universalia principia juris naturalis. Auf dieselbe Kategorie berufen sich zuweilen auch die Casuisten und die Mystiker, und darin sind Alle einig, dass die Synderesis als eine immer sich selbst gleiche und fortdauernde moralische Fühlung von der veränderlichen und momentan wirkenden conscientia unterschieden werden muss. Jene gleicht einer Richtung oder Beschaffenheit, diese einem Act, welcher in der Form eines Syllogismus zur rechtmässigen Vollziehung kommt. Das gute Gewissen ist das rein gewaschene Antlitz der Seele (Matth. 6, 17), das Haus, das der Herr selbst gebaut haben muss (Ps. 126), die Wohnung, in die der Geheilte heimkehrt (Matth. 9, 6). Ueber die weiteren Erklärungen vgl. Antonin. l. c. cp. 10.

Wir gestatten uns, an dieser Stelle noch etwas zu verweilen. Bekanntlich knüpfen si h einige Schwierigkeiten an die Erklärung und Herleitung des scholastischen Kunstausdrucks Synderesis aus dem entsprechenden griechischen; es ist eine mehrfach angeregte Frage, die ich in meiner Schrift: Die Lehre vom Gewissen, S. 216 ff. wieder aufgenommen. Das griechische συντήρησις, Bewahrung, Beobachtung, hat sich bis jetzt in dem patristischen und späteren Sprachgebrauch nur an sehr wenigen Stellen nachweisen lassen; so geläufig, wie es durch Aufnahme in die scholastische Terminologie werden sollte, scheint es in der griechischen Literatur nicht gewesen zu sein. Bekannt geworden ist es, soviel wir wissen, den Lateinern nur durch eine Stelle des Hieronymus, welcher in seinem Commentar über die Vision des Ezechiel (1, 4—10. Hier. Opp. V, ed. Vallars. Veron. 1736, p. 10) über die Thiergestalten sagt: Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eamdemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes; feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de para-

diso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (1. Cor. 2, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur (1. Thess. 5, 23). Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam juxta illud, quod in Proverbiis scriptum est (Prov. 18, 3): Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit (Prov. 18, 3), cernimus praecipitari apud quosdam et locum suum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire: Facies meretricis facta est tibi, noluisti erubescere. — Hieronymus versteht also die *συντήρησις* als scintilla conscientiae und nachher als ipsa conscientia; er giebt dem Worte damit eine moralische Bedeutung, die wir anderwärts nicht sicher belegen können, aber unerklärlich wird sie darum noch nicht. Das Verbum *συντηρεῖν* und das Adjectivum *συντηρητικός* finden sich häufig, z. B. bei Gregor von Nazianz; mit der *δύναμις συντηρητική* ist eine Kraft der Bewachung und Behütung gemeint, eine *δύναμις βοηθοῦσα*, wie es in einem Fragment des Origenes heisst, und diese liess sich ohne Schwierigkeit auch auf die Funktion des Gewissens anwenden und demgemäss substantivisch benennen. Wenn ferner späterhin Eustathius Opusc. ed. Tafel p. 116. 279 das Gedächtniss einer Schatzkammer vergleicht, in welcher alte oder neue Eindrücke zur Warnung und Ermunterung niedergelegt sind *πρὸς φυλακὴν καὶ συντήρησιν*: so muss er gleichfalls an eine moralische Behütung oder Beobachtung gedacht haben. Eine noch spätere Aeusserung des Patriarchen Jeremias, Acta Wirtemberg., stellt zusammen *ὑποδοχὴ καὶ συντήρησις τῶν ἁγίων δώρων*, was auf Billigung und Bewahrung hindeutet. Die Beziehung auf das Sittliche kann hiernach nicht als fremdartig bezeichnet werden. Vor Hieronymus aber spricht Origenes bei der Auslegung derselben Vision des Ezechiel, Opp. III, p. 361 ed. de la Rue mit Bezug auf den Adler von einem spiritus praesidens animae, wobei auch im Uebrigen die Aehnlichkeit mit der Deutung des Hieronymus nicht verkannt werden kann; und anderwärts vergleicht er Opp. IV, p. 486 das Gewissen einem paedagogus animae sociatus et rector. Beide Stellen sind nur lateinisch erhalten; da aber hier wie dort das Gewissen als etwas Behütendes vorgestellt wird: so hat schon Jahnel in der Abhandlung De conscientiae notione p. 97 — 99 es glaublich gefunden, dass Origenes in seinem eigenen, fast vollständig verlorenen Commentar zum Ezechiel sich des fraglichen Ausdrucks bedient haben werde. Freilich nur eine

Vermuthung, welcher ich mich in der Meinung angeschlossen, dass Origenes selber oder doch die Alexandrinische Gräcität die Quelle gewesen sei, welcher Hieronymus in der Anwendung jenes Namens folgte. — Dieser Annahme ist Fr. Nitzsch in dem Aufsatz der Jahrbücher für protest. Theol. V, „Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis", S. 492 ff. mit grösster Entschiedenheit entgegengetreten. Alle Hülfen, sagt er, sind vergeblich, Hieronymus steht mit der seiner Synteresis beigelegten Bedeutung völlig allein, folglich kann er das Wort gar nicht gebraucht haben, folglich sind wir gezwungen, das gewöhnliche *συνείδησις* einfach an die Stelle zu setzen. Die Lateiner haben also in ihrem Text des Hieronymus den unrichtigen Ausdruck *συντήρησις* bereits vorgefunden, der ihnen deshalb willkommen war, weil sie zur Unterscheidung des principiellen und unverlöschlichen (non extinguitur) von dem praktischen Gewissen ein eigenes Wort suchten. — Damit wäre freilich Alles abgethan, allein diese Ansicht besitzt nicht die Ueberzeugungskraft, welche der Verfasser ihr beilegt. Ich kann ihr nicht beipflichten, meine Gegengründe sind kürzlich folgende. 1. Zunächst hat, meine ich, die Untersuchung von der Seltenheit des Wortes, nicht von dessen etwaiger Bedeutung auszugehen; hätten wir mehr Stellen in der Hand: dann erst könnte auf das Recht oder Unrecht eines ihm beizulegenden Sinnes mit Sicherheit geschlossen werden. 2. Aus dem vorangestellten Plerique des obigen Citats ergiebt sich zwar, dass die meisten Griechen in Platonischer Weise die Thiergestalten von den Seelenvermögen zu erklären gewohnt waren, aber es folgt nicht, dass dies stets mit denselben Ausdrücken geschehen sei, Hieronymus also nur an dieses Eine Wort gewiesen war. Er hätte auch sagen können *συνείδησις*, wie dies ein unbekannter Pseudogregor (Greg. Naz. Opp. I, p, 870, ed. Ben.) in demselben Zusammenhange thut. Kannte er aber noch ein anderes entsprechendes und noch eigenthümlicheres Wort: so hatte er guten Grund, diesem den Vorzug zu geben. Der Mensch und die Vernunft, der Löwe und die feurige Leidenschaft, das junge Rind und die Begehrlichkeit sind gute Parallelen; dagegen hat das einfache Gewissen wenig zu schaffen mit dem Adler, weit mehr jedoch die Synteresis im Sinne der Beobachtung und Bewachung, und von dieser liess sich dann auch angemessen hinzufügen, dass sie bei Einigen ihre Stelle verloren und herabgestürzt sei (praecipitari). Die Vergleichung gewinnt durch die Wahl des Ausdrucks an Recht. 3. Nitzsch nennt es geradezu eine „geschichtswidrige Behauptung", dass die Griechen „eine der hier in Betracht kommenden Seelenkräfte" Synteresis genannt haben sollten. Das heisse ich viel gefolgert! Sind wir überhaupt berechtigt, unsere eigene, aus einer sehr unvollständig erhaltenen Literatur geschöpfte Kenntniss des damaligen

Sprachschatzes dergestalt zum Maassstabe zu machen? Hieronymus hat lange genug unter den Griechen gelebt und mit ihnen theologisirt, auch in Antiochien und Constantinopel und in den Kreisen des Gregor von Nazianz sich aufgehalten, er konnte von der Terminologie mehr wissen als wir. 4. Ein letztes Hinderniss entsteht aus der Correctur des Textes, zu der sich Nitzsch genöthigt sieht; es sei, bemerkt er, nicht unzulässig, werde vielmehr durch die Uncialschrift erleichtert, anzunehmen, dass die von Hieronymus genannte *συνείδησις* durch Verschreibung oder Versehen „schrittweise“ in die *συντήρησις* übergegangen sei. Allein diese Metamorphose, so lange sie durch keine Variante unterstützt oder auch nur begünstigt wird, werden die Philologen als allzu stark von der Hand weisen. Ein monströses Wort muss sich unter der Hand des Kritikers viel gefallen lassen, nicht aber ein richtig gebildetes und zugleich seltenes, welches ceteris paribus das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich hat. 5. Unter diesen Umständen glaube ich meine frühere Ansicht auch jetzt noch festhalten zu dürfen, und ich habe nur noch zu gestehen, dass ich die von mir selbst a. a. O. S. 219 angeführten Worte: *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις,* welche bei Stephanus (vergl. Lexic. s. v.) in die zweite Rede des Gregor von Nazianz verlegt werden, nachträglich doch nicht daselbst habe auffinden können. Muthmaasslich liegt der Fehler nur in dem Citat, nicht in den beigefügten Worten selber. Die Art der Einführung des Ausdrucks in die lateinische Terminologie wird sich immer nur unvollständig erklären lassen. Doch würde ich mich über die Anknüpfung an den Zusatz: quae scintilla conscientiae — non extinguitur, leicht mit Nitzsch verständigen. Die Lateiner forderten eine schärfer bestimmte Gewissenslehre. Dass das Gewissen im empirischen Sinne unauslöschlich sei, durfte kein Scholastiker einräumen, aber es sollte auch nicht geleugnet werden, dass ihm etwas Unaustilgbares zum Grunde liege; nach scholastischer Methode liess sich dieses doppelte Interesse nur durch eine begriffliche Scheidung befriedigen. Fand sich nun zu der lateinischen conscientia kein passendes Seitenstück: so konnte um so eher ein entlehnter Ausdruck, welchen Hieronymus in bedeutungsvoller Weise überliefert hatte, innerhalb der Schulsprache fortgeführt werden. Griechische Hülfsworte sind uns noch aus der Ethik des Thomas von Aquino erinnerlich. Wer aber in diesem Falle mit der Unterscheidung den Anfang gemacht, steht dahin. Vgl. noch unten Kap. V bei M. Eugenikus.

Kapitel III.

Die Casuisten und die Zeichen des Verfalls.

§ 123. Casuistische Summen.

Im Zusammenhange mit dem grossen Werk des Antoninus erscheint die Entstehung casuistischer Sammlungen als natürlicher Ausläufer einer immer mehr auf die specielle Pflichtübung und deren Schwierigkeiten hingerichteten Behandlung der Sittenlehre. Die Casuistik war eigentlich längst vorhanden, sie wurde nur im Laufe der Jahrhunderte mehr auf sich selbst und ihre Methode beschränkt. Unter dem Namen Justin's des Märtyrers, des Athanasius und Augustin sind uns schon aus der alten Kirche eine Anzahl von Fragsammlungen, die alle Fächer berühren, überliefert. Damals waren es Unmündige oder Mönche, welche über mancherlei Bedenklichkeiten, auch über Gewissensscrupel von den Kundigen Auskunft begehrten in Ermangelung eines zusammenhängenden Unterrichts. Jetzt war die Moralwissenschaft in grossen Systemen bearbeitet, die aber nur der Eingeweihte verstand, es lag nahe, das praktisch Erforderliche gleichsam für den Hand- und Tagesgebrauch zusammenzufassen. Eine in sich selbst erschlaffende Wissenschaft legte immer mehr Gewicht auf die Menge der einzelnen Belehrungen, unbekümmert um deren allgemeinere Begründung. Die Menge der Specialitäten half den Mangel an Kraft und Zusammenhang verdecken. Das Material für dergleichen Arbeiten war inzwischen von zwei Seiten her beträchtlich angewachsen, theils aus der Disciplin und dem Kirchenrecht, denn die Bussbücher waren ja schon ihrer Form nach auf die Beurtheilung specieller Obliegenheiten oder Vergehungen hingewiesen, theils aus der Systematik der Moral, welche seit Thomas immer mehr Casuelles in sich aufgenommen hatte; Rechtliches und Sittliches wurden längst nicht mehr geschieden, und beide Gebiete suchten im Kirchlichen ihren Einheitspunkt, jetzt flossen sie fast unterschiedslos zusammen. Das Gratianische Decret, wie de Wette nachweist, be-

ginnt seine Distinctionen mit der Erklärung des natürlichen, positiven oder gewohnheitsmässigen Rechts, ihrer bleibenden oder veränderlichen Gültigkeit und ihrer möglichen Widersprüche; dann folgt eine Untersuchung der Sünde und ihrer Quellen und Grade, worauf sich wieder eine Menge von ganz äusserlichen Bestimmungen anschliessen. Wenn sich also der Kanonist auch beliebig zum Dogmatiker und Sittenlehrer machte: so konnte freilich der Letztere auch seinerseits nicht umhin, dem Anderen durch Aufnahme seiner Artikel den möglichsten Vorschub zu leisten. Denken wir uns nun Bestandtheile von beiderlei Art auf Einzelfälle reducirt und unter irgend welchen Rubriken gehäuft oder aufgezählt: so entstand ein Gemisch ganz heterogener Fragen, die nichts weiter mit einander gemein hatten als die abstracte Positivität der Antwort.

Bekannt sind die casuistischen Werke dieser Zeit, die Summa Astesana von 1330, die Pisana oder Pisanella von 1470, die Angelica von 1492, die Pacifica von 1574; — die meisten dem XV. Jahrhundert angehörig und nur in Incunabeln verbreitet. Die Mehrzahl ist alphabetisch geordnet, dadurch werden sie zu moralischen Brücken, — gerade als ob der sittlich entwickelte Mensch, der doch, um überhaupt handeln zu können, schon etwas Normirendes in sich tragen muss, sich ebenso wie der Lernende verhalten dürfte, welcher die Lücken seiner Kenntniss einfach durch Nachschlagen ausfüllen will.

Doch hat sich dieser Uebergang vom System zum Lexicon erst allmählich vollzogen. Die älteste dieser Summen, von Asti in Piemont Astesana genannt, giebt sich noch die Gestalt eines Lehrbuchs; in acht Abtheilungen handelt sie von den Geboten, den Tugenden und Lastern, der Disciplin und den Sacramenten, also den nächstliegenden Erfordernissen einer kirchlich geleiteten Sittlichkeit. Die älteren scholastischen Grundgedanken werden aufrecht erhalten. Naturanlage, Vernunft und göttliche Norm sollen einander nicht fremd werden, eine Stufenleiter führt von dem natürlichen Gesetz bis zum positiven und weiter bis zum Evangelium; der höhere hat den niederen Standpunkt zur Voraussetzung. Der Dekalog umfasst alle sittlichen Vorschriften,

aber er befestigt und heiligt zugleich, was er im Gewissen vorfindet, folglich muss auch die Sünde, indem sie dem Gebotenen widerspricht, zur Natur und Vernunft im Missverhältniss stehen. Das evangelische Gesetz erhebt sich über den Dekalog, indem es durch den Einfluss der Gnade seine eigene Erfüllung mit sich bringt. Ferner muss in jeder Sünde ein Freiwilliges gesetzt sein, sei es nun als eigentlich verursachend oder nur begleitend oder auch einen schon empfangenen sündhaften Hang fortsetzend; ohne Zuthun des eigenen Gefallens wäre der Wille nicht das Subject der Handlung. Der Tugendgipfel wird schrittweise, gradatim ascendendo erreicht, der Mensch steigt empor oder lässt sich von göttlichen Mächten aufwärts ziehen; das Verdienst als das Handeln in der zweckvollen Richtung auf Gott bleibt auf seiner Höhe, und wollte man es streichen: so würde folgen, dass die um seinetwillen vollbrachten Werke Gott selbst unbekümmert lassen. Auf zweierlei machen wir noch aufmerksam, zunächst auf die Hervorhebung moralisch gleichgültiger Handlungen. Schon die Bussbücher schalten zuweilen ein nihil nocet ein, auch Spätere lassen zwischen dem Gebotenen und Verbotenen einen freien Raum offen; hier wird das Indifferente als solches anerkannt, und es musste stehen bleiben als eine unentbehrliche, obwohl dem Missverstand und Missbrauch ausgesetzte Kategorie. Sodann muss das innere Verhältniss von Zweckbestimmung, Wille und Ausführung die Denker dauernd und in besonderem Grade beschäftigt haben; auch diese Summa misst jene Factoren der Thätigkeit gegen einander ab und gelangt zu dem Ergebniss, dass die sittliche Beschaffenheit einer That nicht durch den Willen als solchen, sondern durch die ihm vorangegangene Absicht bedingt werde; daher könne auch keine Handlung eine grössere Güte für sich in Anspruch nehmen, als welche sie aus dem Motiv geschöpft habe. Und dieser Satz sollte dann freilich auf das Verdienstliche Anwendung finden, als in welchem die höchste Absicht ihren Ausdruck finde.

Der Geist dieses vielgelesenen Buchs ist ernst, man kann nicht sagen, dass es mit der Werkheiligkeit nur ein rohes Geschäft treiben wolle, und erst die eingestreuten Einzelfragen

führen zu einer casuistischen Ausartung. Und wenn gesagt wird, die Perplexität der Gewissen entstehe aus den scheinbaren Widersprüchen der Auctoritäten: so war das ganz richtig, aber gerade solche Hülfsmittel waren durch die damalige Pädagogik zum Schaden der Selbstbestimmung gehäuft worden; je mehr specielle Vorschriften, desto mehr scheinbare oder wirkliche Collision, desto unvermeidlicher die Verwirrung der Gewissen.

Als wichtigste Fundgruben des casuistischen Materials sind zu nennen: Raimundi de Pennaforte De casibus poenitentialibus, Lugd. 1719, Antonii Augustini Canonum poenitentialium collectio, Tarrac. 1582. — Die Summa Astesana zuerst Venet. 1480 gedruckt, handelt in acht Büchern De divinis praeceptis, De virtutibus, De contractibus et voluntatibus, De sacramentis in communi, De poenitentia et unctione extrema, De ordinis sacramento, De censura ecclesiastica. Gewährsmänner sind Alexander Halesius, Bonaventura, Walter von Poitiers, Guilielmus de Mara, Richardus de Media villa, Thomas Aquinas, Johannes Skotus, Petrus de Tarentasia, dazu die kanonistischen Quellen, ein ausschliesslicher Ordenscharakter ist damit abgelehnt. Bei der im Ganzen achtungswerthen Haltung des Werks werden wir durch das Detail zugleich in die Mitte der Zeitvorstellungen und der Sitten versetzt. Daher die Fragen: De cognitione daemonum, I, 9; De impressione astrorum, I, 12; De divinatione per somnia, I, 13; Utrum observantiae, quae ordinantur ad praecognoscendum aliqua fortunia vel infortunia sint licitae? — non sunt; Utrum virtus imaginativa possit facere transmutationes in corpore, in quo est? — potest, I, 14; Utrum infortunium accidens alicui possit ingerere aliquid amico ejus nihil de hoc scienti? I, 15. Weiterhin wird gehandelt De duello, — non licet, quia Deus ibi tentatur, I, 27; De torneamentis I, 28; De furto interpretativo, — utrum divites, qui nolunt in necessitate alicui subvenire, debeant interpretari fures et raptores? Was soll geschehen, wenn Jemand geschworen hat, einen Raub mit einem Anderen theilen zu wollen, nachdem ihm dieser bei dem Raube geholfen? Soll er den Schwur halten? Nein, denn das hiesse eine Pflicht auf eine Sünde bauen. — Aus dem zweiten Buche erwähnen wir die Eintheilung der Sünden: originale — actuale, mortale — veniale, reparabile — irreparabile, in Deum — in proximum, ex malitia — ex infirmitate. Mehr Interesse haben die Abschnitte II, 9—42. Bei der Klugheit wird der gute Rath ertheilt: Oportet operari velociter, consiliari autem tarde (erst wäg's, dann wag's). Wer die Gnade hat, besitzt mit ihr auch die Liebe, schon das getaufte Kind trägt sie in sich, aber nicht die Betriebsamkeit

(industria) der Ausführung, welche sich auf alle guten Zwecke, nicht allein die höchsten erstrecken soll. — Der blosse Kraftaufwand, so lange er nicht sittlich bezweckt ist, macht die Tapferkeit noch nicht aus, II, 33. — Die Ketzerverfolgung wird in schreckhafter Ausdehnung und Härte gerechtfertigt, II, 58. — Zuletzt noch einige Casualien aus dem 5. Buch: Soll man auf Grund der blossen Erbsünde Busse thun? Wird die Busse durch gleichzeitige Spiele und Schauspiele verhindert? Ist es gestattet, selbst fremde Sünden in der Beichte vorzutragen? Beruht das Beichtsiegel auf einem Naturrecht und wie weit erstreckt es sich? Darf Jemand mehrere Beichtiger haben, und ist der Eine berechtigt, auf Bekenntnisse Absolution zu ertheilen, die dem Anderen gemacht sind? Ist das Gebet nützlich und welche Gültigkeit haben die Indulgenzen? — Manche dieser Fragen waren nach allem Anschein für die Zwecke geistlicher Amtsführung berechnet, während viele andere ebensowohl an ein rathsuchendes Laienpublicum denken lassen.

§ 124. Fortsetzung.

Die späteren alphabetisch eingerichteten Sammlungen konnten einem augenblicklichen Bedürfniss der Kleriker wie der ernster gesinnten Laien einen bequemen Dienst leisten, aber die Vermengung der Stoffe erreicht in ihnen den höchsten Grad. Die Summa Rosella verbreitet sich über alle kirchenrechtlichen Angelegenheiten, Absolution, Dispensation, Excommunication, Reservation, Exemtion, Apostasie, Simonie, Ehehindernisse, Busse, Betragen der Kleriker, handelt aber dazwischen auch von der Unterthanenpflicht, dem Krieg, der Todsünde und dem Glauben. Das Gewissen, wenn es wirklich als der eigentliche Empfänger jeder Auskunft zu denken ist, sieht sich von Einem zum Anderen geworfen, zur Berathung mit Anderen angehalten, und doch wieder für sich selbst verantwortlich gemacht, wie kann es sich also zu einem selbständigen Urtheilsvermögen ausbilden! Wie war es möglich, in einer so bunten Reihe von Materien einen leitenden Faden zu finden oder auch nur nach einem solchen zu fragen! In der Summa Angelica wird der schwierige Weg von der inneren zur wirklich ausgeführten Handlung abermals durchmessen. Denn wir wollen wissen, ob mehrere Werke aus einer einzigen vorangestellten Zweckbestimmung rechtmässig

hervorgehen dürfen, oder für neue Uebungen auch neue Impulse erforderlich seien, um sie verdienstlich zu machen, — eine schon erwähnte und höchst verfängliche Untersuchung, welche ebensowohl der Gleichgültigkeit und dem Leichtsinn des Einen wie der Selbstquälerei des Anderen Vorschub leisten konnte, — und ferner in welchen Fällen die Absicht nach der äusserlichen That gemessen werden solle, oder auch ob Jemand berechtigt sei, den genugthuenden Werth seiner Leistungen durch Intention einem Anderen zukommen zu lassen, was unter Bedingungen bejaht wird, oder endlich ob unter Umständen die blosse Absicht selbst ohne Ausführung verdienstlich bleibe. Die eigentlichen Vergehungen aber wie Ehebruch, Diebstahl, Lüge unterliegen demselben spaltenden Verfahren. Ueberall lässt sich der Act selber aus den vorangehenden oder nachfolgenden Umgebungen herausschälen, aber es ist schwierig, die unmittelbare und mittelbare Theilnahme an einer Sünde, Schuld und Mitschuld, Lässlichkeit und Tödtlichkeit gegen einander abzuwägen. Macht der blosse Wille schon zum Diebe? Giebt es einen Diebstahl ohne Absicht, oder entsteht ein solcher schon durch Unterlassung der Anzeige einer Entwendung? Solche Fragen lassen sich noch hören, wie aber wenn weiter gefragt wird, ob man auch an sich selbst und seinem Eigenthum zum Diebe werden könne?

Wir bewundern billig den Reichthum dieses, sei es nun aus der Erfahrung gesammelten oder ersonnenen Materials; auch ist einzuräumen, dass zuweilen treffende und wirklich aufklärende Bescheide ertheilt werden. Allein Vollständigkeit war auf diesem Wege so wenig zu erreichen wie Sicherheit der Ergebnisse; jede Summe hinterliess das Bedürfniss einer neuen ergänzenden, und die Menge der Möglichkeiten blieb unerschöpft. Betrachten wir aber die Casuistik in Verbindung mit der Kirchenleitung und Disciplin: so beweist sie nicht, wie sittlich die Kirche, sondern wie kirchlich, d. h. gesetzlich und observanzmässig die Sittlichkeit geworden war.

Nach Anleitung solcher Schriften veränderte sich auch im Allgemeinen der Standpunkt sittlicher Beurtheilung, er verlor an Festigkeit, was er an Genauigkeit der Handhabung gewann.

Das Leben selber erschien als unzählbare Menge von Einzelfällen der Tugend und der Sünde, deren jeder nur aus seiner Specialität abgeschätzt werden soll. Eine moralische Indulgenz stellte sich neben die kirchliche, ein moralischer Nominalismus drohte die Gattungsbegriffe zu verwischen, damit es desto besser gelinge, über jedes besondere Thun oder Lassen nach kunstgemässer Taxe zu richten. Es war nicht mehr unerhört, dass mancherlei Umstände aufgezählt wurden, unter welchen der Diebstahl erlaubt sei. Die moralischen Laxheiten und Ausschreitungen und die verkehrten Rechtssprüche dieser Zeit darf man freilich nicht den Casuisten allein zur Last legen, aber diese arbeiteten doch unter dem Einfluss einer Kirchlichkeit, welche auf dem Wege war, durch Einschleppung eines falschen Positivismus und einer nicht minder verwerflichen Nachsicht alles Sittliche zu entwerthen.

Die Summa Rosella, Venet. 1495, gleicht vollständig einem Lexicon. Den weitläuftigsten Abschnitt bildet die Excommunication, innerhalb welcher 52 Fälle unterschieden werden. In dem Artikel Consilium wird der Leser nicht zunächst auf sich selbst und die eigene Einsicht verwiesen, sondern es heisst: consilium tenetur quilibet inquirere, ubi cavetur a jure, sed non tenetur illud sequi, tenetur tamen exspectare debito tempore, donec consulat sapientem, alias non valeret, si fieret quod cum consilio fieri debet. Diesen Rathgeber aber soll er wohlgemerkt lieber unter den Ungelehrten suchen, welche einen zweifelhaften Fall oft sicherer entscheiden werden als die Literaten; hat dieser jedoch schlecht gerathen: so dient das nicht zur Entschuldigung dessen, der ihm gefolgt ist. Erwähnenswerth ist ferner der Artikel De fide, woselbst gefragt wird: Utrum omnes teneantur habere fidem explicatam, sive an quilibet teneatur, credere seu scire omnes articulos fidei explicite? — Est quaedam fidei mensura, ad quam quilibet tenetur et quae sufficit simplicibus et forte omnibus laicis. Oportet quemlibet discernentem et maxime adultum ad fidem accedentem credere, quod Deus est et quod est punitio omnium malorum et remunerator omnium bonorum. Alios autem articulos sufficit quod credat simpliciter et implicite, i. e. quod credat, verum esse quod credit ecclesia catholica. Jenes sind also die moralischen Fundamentalia, der Glaube wird damit auf das nackte Thema von Lohn und Strafe herabgesetzt.

Aus der Summa Angelica, welche ich nicht kennen gelernt habe, giebt de Wette § 345 einen Auszug. In ihr werden dieselben Kapitel

ganz nach Auctoritäten abgehandelt. Es wird die Frage aufgeworfen, ob eine einzige zur Fertigkeit gewordene Absicht (intentio habitualis) zum Verdienste vieler guten Handlungen hinreiche, und geantwortet, wenn die Rede sei von einer solchen Absicht, nach welcher alle Handlungen des Tages oder Jahres auf Gott bezogen werden: so sei sie zum Verdienst derselben nicht ausreichend, wohl aber in Fällen, wo eine einzige zusammengehörige Handlung schon in ihrem Anfange die Richtung auf Gott in sich aufgenommen, dann überträgt sie sich auch auf die Fortsetzung. Wenn also Jemand beschlossen hat, Gott hundert Mark zu opfern, und heute schon die erste zahlt: so darf er darauf rechnen, dass derselbe verdienstliche Stempel auch für die folgende Summe, selbst ohne aufgefrischt zu werden, noch gültig bleibt. Also, setzen wir hinzu, der sittlich Ergriffene, der auch ohne Reflexion eine Strecke weit seines Weges fürbass geht, hat kein Verdienst, ehe er nicht weiss, wann und wie oft er sich dazu aufschrauben muss. Der Gottesgedanke aber wird zu einer Last oder zu einer Dosis, die zeitweise einfliessen soll, oder er wird gänzlich werthlos. Im Folgenden wird geantwortet, dass nur wo die Gelegenheit zum Handeln fehlt, schon die gute Intention ihren Werth vor Gott behalte, und dass der sittliche Charakter einer Handlung auch durch den Erfolg gesteigert werde, doch nur wenn er vorbedacht oder aus der That unmittelbar hervorgegangen, nicht aber wenn er zufällig sei.

§ 125. Gerson's Sittenregeln.

Durch die Technik der Casuisten sind die sittlichen Begriffe ebenso abgestumpft wie überfeinert und zersplittert worden, selbst tüchtige Schriftsteller unterlagen diesem Einfluss. Johann Gerson († 1429) war Einer der fähigsten Köpfe seiner Zeit. Ausgestattet mit praktischem Talent wie mit Eigenschaften für wissenschaftliche Denkthätigkeit schöpfte er aus allen damals zugänglichen Erkenntnissquellen. Seine scholastische Bildung hat er nirgends verleugnet, aber sie hielt ihn nicht ab, auch den Wegen der Seelenerfahrung, Meditation und Mystik mit methodischer Geschicklichkeit nachzugehen. Diese Vertheilung der Interessen wie der Studien machte ihn freilich untauglich, nach Einer Richtung Grosses zu leisten, aber das patriotische Herz und den Muth der Gesinnung haben sie ihm nicht geraubt.

Als Moralist hat er vielfach nur das Alte eintönig registrirt, dagegen beweisen seine „Sittenregeln“, dass damals gerade das

Ueberlieferte aus den Fugen gerieth, ohne durch Neues ersetzt zu werden. Die alten Eintheilungen hielten nicht mehr Stand. Vom Lässlichen und Unverzeihlichen muss immer noch die Rede sein, aber das Eine kann nach seiner Anleitung leicht zum Anderen werden. Nichts, sagt Gerson, ist als actuelle Todsünde anzusehen, wenn nicht die freie Zustimmung der Vernunft wirklich oder doch der Auslegung nach darin enthalten ist; und keine Sünde ist dergestalt eine lässliche, dass sie nicht durch die hinzutretende Absicht zur Todsünde gesteigert werden könnte. Es ist also nöthig, die Handlungen zu individualisiren. Umstände, Zweck, Ort und Persönlichkeit sind es ja überhaupt, welche jeden Sündencharakter erst vollständig bestimmen helfen; auch giebt es eine unbezwingliche Unwissenheit, ignorantia invincibilis, — die Jesuiten liessen sich das gesagt sein! — durch welche er gemildert wird. Aehnlich verhält es sich mit der Unterscheidung der Rathschläge von den Vorschriften; nichts gehört dergestalt in die erstere Gattung, dass es nicht auch in die andere einrücken könnte und als verpflichtend gelten für Alle. Sogar die bekannten sieben Todsünden sind an ihre Stellung nicht schlechtweg gebunden. Es giebt auch eine tugendhafte und fromme Ruhmbegierde (appetitus gloriae), folglich kann der Hochmuth nicht ohne Weiteres verdammlich sein; auch Habsucht als ungemässigtes Gefallen am Besitz, auch Gaumenlust und Trübsinn sind ihrer Gattung nach noch verzeihlich, so lange sich nicht eine besondere Schlechtigkeit hinzugesellt. Es ist Todsünde, über das einem Anderen widerfahrene Gute ausdrücklich Schmerz zu empfinden; geschieht es aber aus Eifer für ein Gemeingut, das dem Glück des Anderen entgegensteht: so wird daraus eine Tugend. Man bemerke die Zurückstellung des Allgemeinen gegen das Besondere und durch Verhältnisse Bedingte. Wollte man dergestalt zu limitiren fortfahren: so war die ganze Eintheilung nichts mehr werth, die sich aber doch noch lange in der katholischen Kirche erhalten sollte.

Dass dennoch Gerson nicht leichtsinnig mit den Dingen umgehen wollte, ergiebt sich wieder aus anderen Sätzen. Alles Handeln wider das Gewissen leistet der Hölle lässlich oder tödt-

lich Vorschub, und kein Act, der die Sitte berührt, kann für Recht und Unrecht, Verdienst und Unverdienst gleichgültig sein. Niemand wähne, dass eine Collision der Pflichten, z. B. wenn Jemand sich selber geschworen, einen Unschuldigen zu ermorden, nur durch eine neue Sünde gelöst werden könne. Gott und kein Anderer vermag dem Menschen eine innere Herzensbewegung anzubefehlen, und dieses Recht geht erst von ihm aus auf die Prälaten über, ausser wenn sie zu viel verlangen (!!). Ein allmählicher Uebergang von der härteren zur glimpflicheren Beurtheilung lässt sich hier nicht verkennen. Endlich lagen diesem Schriftsteller auch psychologische und pädagogische Gesichtspunkte jederzeit nahe. Er sagt daher, dass alle Wahrheit mit Mitteln, die ihrer würdig sind, nicht mit Kräften des Gegentheils vertheidigt oder verbreitet werden müsse; aber er weiss auch, dass jede derartige Einwirkung der „Discretion“ bedarf, der Erzieher also, weil er stets mit jugendlichen Affectionen und Passionen zu verkehren hat, selbst Fehlerhaftes aufkommen zu lassen verpflichtet ist, weil er es nicht unmittelbar auszurotten vermag.

Vgl. die Regulae morales in Gersoni Opp. ed. Dupin III, p. 78. Woselbst die Sätze: Ignorantia invincibilis excusat. Utile et inutile, noxium et innoxium dicuntur in moralibus non absolute, sed per respectum ad nos cum circumstantiis finis, loci et temporis, officii ac ceterorum. — Nullum est peccatum mortale actuale absque consensu libero rationis vero vel interpretativo. — Nullum peccatum est adeo veniale, quin ipsum vel sibi simile fiat mortale dum placet, h. e. dum consensus additur. — Nihil est adeo consilium in lege evangelica, quin in casu posset esse obligatorium. — Dolere deliberate de bono alterius est mortale delictum, si vero hoc fiat pro zelo justitiae boni communis, cui contrarium est tale bonum, ille dolor virtus est. Auch wird treffend bemerkt: Consilium salubre est, frequenter agere contra scrupulos leves et trepidos, weil man dadurch kräftiger wird, — ein im guten Sinne asketischer Rath. Darauf folgt die obige Deutung der sieben Todsünden, wobei wir nur bemerken, dass die einst so furchtbar hart angeschuldigte acedia jetzt ganz leicht genommen wird, sie ist ein taedium interni boni, aber ex genere suo venialis. Das Uebrige aus der Abhandlung De passionibus animae, ibid. p. 128.

In Gerson's Werke Opp. I, p. 3, p. 234 hat ein Compendium theologiae Aufnahme gefunden, woselbst p. 237, ed. Dupin, geradezu ge-

sagt wird: Licet ipsa vitia capitalia cum suis filiabus et speciebus pro peccatis mortalibus assignentur et frequentius in naturam et actum peccati mortalis transeant: non tamen semper peccata mortalia existunt, imo nonnunquam secundum aliquas circumstantias et qualitates committi possunt, ita ut nonnisi peccata venialia sint. Man muss durchaus die Umstände kennen, von ihnen allein hängt die richtige Vertheilung der einzelnen Vergehungen unter die beiden Klassen ab. Nach welchen Rubriken diese circumstantiae zu beobachten sind, lehrt der Vers: Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando. Soweit hatte sich also diese individualisirende, aber auch empirisch verflachende Methode von der alten generalisirenden entfernt! S. Baur, Die christl. Kirche des Mittelalters, S. 437.

§ 126. Die Lockerung der Auctoritäten.

Wir schliessen aus dem Obigen, dass der Körper der Ethik wie der Scholastik überhaupt zu zerfallen drohte. Die Abnahme an systematischer Festigkeit entsprach den schwankenden Zuständen der Kirche und wurde durch sie begünstigt. Nothstand, Ausschreitung und unerträglicher Missbrauch hatten den kritischen Scharfsinn wachgerufen, doch die Thatkraft blieb weit hinter den Wünschen nach Besserung zurück. Die Reformbewegung war nicht stark noch einmüthig genug, um eine der bestehenden Gewalten zu bannen, aber in Frage gestellt wurden sie alle, eine nochmalige Umschau führt auf ähnliche Wahrnehmungen. Der Papst, sagten die Reformfreunde, ist zum Heil der Seelen unentbehrlich, er hat seinen Auftrag unmittelbar von Gott, und die Sacramente liegen in seiner Hand; aber wie er seinen Primat bis zur Ungebühr ausdehnen kann: so ist auch die Kirche befugt, sich im Falle der Häresie oder der moralischen Untreue von ihm zu trennen, oder seine Vollmachten im Namen Christi als ihres höchsten unsichtbaren Oberhauptes zu beschränken. Denn nach Aristoteles ist jedes Gemeinwesen berechtigt, seinen Vorstand zur Rechenschaft zu ziehn, im Nothfalle zu entfernen. Dahin lautete unter manchen Abweichungen das Thema von der „Absetzbarkeit des Papstes", wie es von ehrenhaften Stimmführern ausgeführt wurde. Allein vergeblich stellte dieser theoretisch und rechtlich regulirte Papst sich dem

wirklichen gegenüber; auf die Länge liess sich dieser nichts abdingen, Klugheit und Gunst der Umstände halfen ihm wieder empor, zuletzt war es seine eigene historisch erwachsene Schwerkraft, die er in die Wagschale warf. Eine ähnliche Kritik betraf die politischen Herscherrechte. Der Fürst soll die Cardinaltugenden kräftig verwalten, die Laster der Schmeichelei, der Ueppigkeit, Trägheit und Ungerechtigkeit niederhalten; damit verpflichtet er sich seinen Untergebenen, indem er die Treue, welche er fordert, mit der seinigen vergilt. Die Tyrannei dagegen endigt mit Zersetzung des politischen Organismus, daher fordert der Tyrann einen gerechten Widerstand heraus, es ist erlaubt, seiner Willkür Schranken zu setzen, wenn auch jede öffentliche Auflehnung nur höchst maassvoll und zum Zweck der Einigung unternommen werden darf. So erklärte sich Gerson selber in seiner Staatsrede von 1405.

Der allgemeine Begriff der Kirche stand der grossen Mehrzahl immer noch in seiner alten realistischen Härte vor Augen. Einige aber wollten ihn dennoch erweichen; der Wahrheit nach, sagt Wiclif, gehören nur diejenigen zur Kirche, die sich durch ihren Antheil an den Wirkungen der Erlösung als Mitglieder erweisen. Die unbedingte und unfehlbare Auctorität der Kirche wurde von Wesel bestritten. Vor Zeiten hatte Abälard behauptet, dass nicht das blosse Amt, sondern erst die innere persönliche Kraft und Eigenschaft den rechten Beichtiger ausmache; jetzt wurde viel lauter von Wesel und Anderen ausgesprochen, dass ein durch Unzucht entnervter, durch Unwissenheit herunter gekommener Klerus die Anerkennung seiner Prärogativen verscherze. Schlimmeres mussten die Mönche über sich vernehmen. Wiclif behandelt sie geradezu wie Abtrünnige: „der Mönch ist ein aus dem Grabe gestiegener Cadaver, der in Leichentücher gehüllt, vom Teufel in der Welt umher geworfen wird“. Nicht minder wegwerfend lauteten spätere Stimmen eines Matthäus von Cracow u. A.; doch konnten diese Rügen sich ungleich vertheilen, wie denn z. B. d'Ailly mit den Dominicanern völlig gebrochen, den Franziscanern sich angeschlossen hat, auch die Karthäuser hatten ihre Freunde. Matthäus Grabow hatte den Brüdern

des gemeinsamen Lebens ihre laxe, weil nicht durch Gelübde gebundene Lebensführung zum Vorwurf gemacht. Zu ihren Gunsten antworteten d'Ailly und Gerson, dass mit der Förmlichkeit der Angelobung das Höchste noch nicht gegeben sei, ja das Mönchthum überhaupt sich nicht als ausschliesslicher Inhaber der Vollkommenheit gebehrden dürfe. Christus allein ist der Vollkommne und das Vorbild für Alle, nicht für Einige, die dabei einem nur Ihnen empfohlenen Ideal nachzutrachten hätten. Jene religiones facticiae leisten nichts Grösseres, als was auch von anderen Klerikern, ja von Laien erreicht werden kann. Sollen nun dennoch zwei Stufen des Gebotenen und des Angerathenen unterschieden werden: so darf es nicht darauf hinauslaufen, dass die eine Tugend über die andere gestellt wird, sondern das consilium dient vielmehr zur Aussonderung eines besonderen Berufs, innerhalb dessen mit den gelehrten Studien auch das contemplative Leben vorzugsweise gepflegt wird. Damit war freilich die gewöhnliche Auffassung preisgegeben, das Mönchthum drohte seinen specifischen Vorzug zu verlieren, die Kritik machte ihn von Besserung und Reform abhängig.

Ein Widerspruch anderer Art wurde auf dem Boden der kirchlichen Wissenschaft blossgelegt. Zwei Richtungen der Erkenntnisstheorie hatten mit und nach einander gearbeitet, zwei Methoden das Denken gereizt, und gerade dem Realismus verdankte die Scholastik ihre schönste Blüthe. Als nun derselbe Realismus jetzt wieder auftauchte und von einigen Männern der Opposition ergriffen wurde: da verleugnete die Mehrzahl jede historische Pietät, an frühere Ehren und Erfolge dachte Niemand. Einst war Roscellin als Nominalist verdammt worden, jetzt waren es gerade Nominalisten, welche Hus als ihren realistisch gesinnten Gegner um so zuversichtlicher einer todeswürdigen Häresie beschuldigten, die Umstände also gaben den Ausschlag. Inzwischen erhielt sich Aristoteles im vollen Besitze seines Ansehens, wenn gleich der Humanismus Italiens selbst gegen ihn einen Widersacher erwecken sollte.

Wir stellen höchst ungleichartige Dinge zusammen, ohne zu vergessen, dass viele dieser kritischen Entgegnungen gerade von

bester Absicht eingegeben waren und einen protestantischen Keim in sich trugen. Aber für ein Zeitalter, welches bisher lediglich von Auctoritäten gelebt hatte, musste es höchst gefährlich sein, wenn alle diese Normen vom Parteiurtheil beanstandet und mit Schranken umgeben wurden, innerhalb deren sie allein noch gültig sein sollten; und die Unsicherheit wuchs, sobald das Angetastete sich thatsächlich wieder zum Unantastbaren emporarbeitete. Welch eine Zumuthung für das kirchliche Bewusstsein, so viele Vor- und Rückbewegungen erleben zu müssen, und zwar mit dem Resultat, dass Alles beim Alten blieb! Rechtliches, historisch Gewordenes und sittlich Gebotenes waren dergestalt in einander gerathen, dass sich das Letztere nicht mehr aus der Verschlingung mit dem Anderen herausziehen und auf sich selber stellen konnte.

In Einer Beziehung aber, um wieder einzulenken, begegnete sich die reformirende Kritik mit dem Verfahren der Moralisten, — in der Geltendmachung des Bedingten. Von dieser Kategorie wurde auf beiden Seiten reichlicher Gebrauch gemacht; selbst an das Einfache heftete sich gern eine conditionale Zuthat, und es erzeugt einen grellen Contrast, wenn wir wahrnehmen, dass der Ablass, obgleich von Männern wie Wesel gleichfalls schon bekämpft, doch aus seinen theoretischen Clauseln nach und nach heraustrat, um durch sich selber zu wirken, während der Begriff der Sünde und Todsünde von seiner alten Sprödigkeit einbüssen musste. Für schwere Nothfälle wurde der Diebstahl freigegeben, aber es sollte Schlimmeres geschehen.

Vgl. über die Kritik des Papalsystems Ullmann, Reformatoren vor der Ref. I, S. 189 ff., über Wesel's und Wessel's Ansichten von der Kirche und dem Ablass Ullmann, I, S. 259 ff. II, 531. 603, über das Mönchthum I, 198 ff., Lechler, Wiclif, I, über Gerson's politische Anschauungen Schwab, Johannes Gerson, S. 406 ff.

§ 127. Die Berechtigung des Tyrannenmordes.

Die ganze Zerrüttung des öffentlichen Urtheils offenbarte sich in den berüchtigten Verhandlungen über die Zulässigkeit des Fürstenmordes. Während der Regierung des Königs Karls VI.

von Frankreich kämpften die Häuser von Burgund und von Orleans um die Oberhand, jenes die bürgerlichen, dieses die dynastischen Interessen verfechtend. Auf Anstiften des Herzogs von Burgund fiel der Herzog von Orleans 1407 durch Mörderhand. Der schwache König liess sich bewegen, dem Mörder zu verzeihen, es war das Signal zu schweren bürgerlichen Unruhen. Der Pariser Magister Johannes Parvus, Jean Petit, erklärte die Unthat für Tödtung eines Tyrannen, welche er 1408 unter Aufbietung der verkehrtesten Argumente und gesuchtesten Ausreden öffentlich vertheidigte. Gegen dieses Enorme protestirte nach einigen Jahren die Universität unter dem Vortritt ihres Kanzlers Johannes Gerson und mit Zustimmung der theologischen Facultät, aber ohne Beifall der kanonistischen Rechtslehrer; der Bischof von Paris sprach über die Rechtfertigung des Mordes das Verdammungsurtheil.

Aus diesen Vorfällen erwuchs seit 1413 ein peinlicher und weitläuftiger Streit, der die höchsten Behörden zur Theilnahme nöthigte. „Jeder Tyrann, — so lautete ihrem Sinne nach die erste Thesis des inzwischen (1411) verstorbenen Jean Petit, — kann und darf von Jedem seiner Vasallen und Unterthanen in jeder Weise, selbst durch List und Verstellung, aller bestehenden Verträge und Eide ungeachtet, ohne richterlichen Spruch gemordet werden“, theologische, philosophische, juristische Gründe oder Belege dienen zum Beweis. Der Tyrann, — denn um einen solchen sollte es sich handeln, — wird einem Majestätsverbrecher oder Räuber gleichgestellt, welchem gegenüber auch Eide und Verträge keine Geltung haben. Zur weiteren Begründung werden die antiken Aussprüche des Aristoteles und Cicero und die neueren Erklärungen des Johannes von Salisbury und Alexander von Hales herbeigezogen; selbst das biblische Verbot kann nicht unbedingt entscheiden, wenn nicht Moses, Pineas, Judith, Joab durch die von ihnen berichteten Mordthaten gleichfalls zu Verbrechern werden sollen. Gerson selbst hatte vor Jahren einem besonnenen Widerstande gegen tyrannische Gewalt in weitem Umfange das Wort geredet. Jetzt empörte ihn die widersinnige Fassung jener Thesen, er warf den

Fehdehandschuh hin und bestritt die ganze Deduction; ihr Obersatz in solcher Allgemeinheit hingestellt, sei unhaltbar, die biblischen Beispiele falsch angewendet, der Begriff des Tyrannen ungebührlich erweitert, die kirchlichen Gewährsmänner, auch Thomas von Aquino, gemissbraucht, unerhört aber die behauptete Unverbindlichkeit der Eide und Verträge sowie die Entbehrlichkeit jedes Rechtsverfahrens in extremen Fällen. Allein seine Widerlegung war zu ausführlich, um nicht einer sophistischen Kritik selbst wieder Blössen zu geben.

Der weitere Verlauf sammt der Entscheidung wurde dem Costnitzer Concil überlassen; aber durch die Sentenz des Pariser Bischofs, der die „Rechtfertigung des Herzogs von Burgund" sammt den Thesen Petit's im Febr. 1414 öffentlich verbrennen liess, und durch das Gutachten der Pariser Theologen wurde Alles nur verwickelter. Die Burgundische Partei sorgte für eine Appellation nach Rom, die jedoch keinen Erfolg hatte. Gerson selber als Mitglied der Synode befand sich in schwieriger Lage; wohl durfte er Anerkennung des bischöflichen Urtheils fordern, aber er stand völlig allein, selbst sein Freund d'Ailly ist ihm nicht hinreichend zu Hülfe gekommen. Eine seit Juni 1415 tagende Untersuchungscommission half sich mit halben Maassregeln. Nach solchem Vorgange verlor auch das Concil alle Selbständigkeit; von zwei Seiten gedrängt und bedroht, haltungslos in sich selbst, glaubte es Alles gethan zu haben, indem es die allgemeine Behauptung, nach welcher jeder Unterthan selbst ohne richterlichen Auftrag jeden Tyrannen zu tödten befugt sein solle, als häretisch verurtheilte. Die Namen wurden dabei verschwiegen, damit konnte weder Gerson noch den Widersachern gedient sein; auch antworteten die Letzteren, dass ein so allgemeiner Satz den gegebenen Fall gänzlich unberührt lasse, dieser also für sich allein zu entscheiden sei. Nochmals und mit steigender Zuversicht vertheidigte Gerson seine Sache; er berief sich auf das Gewicht der theologischen Gründe, die von Anderen wieder als unbefugte Einmischung in das Rechtsurtheil zurückgewiesen wurden. Der Franziscaner Johann de Rocha suchte ihn in Widersprüche zu verwickeln, der Bischof von Arras

trat einen Gegenbeweis an. Neue Weitläuftigkeiten folgten, aber die Abstimmung vom April 1516 ergab eine starke Majorität zu Gunsten Petit's; die Bettelorden entblödeten sich nicht, ihr mit den schlechtesten Argumenten beizutreten, und das Gegenurtheil des französischen Parlaments blieb ohne Wirkung.

Diesmal war die Rechtfertigung des Verbrechens schlimmer als dieses selbst. Gang und Inhalt des Processes hinterlassen den widerlichsten Eindruck. Die Mischung der Auctoritäten, die Umgehung des biblischen Verbots, die laxe Behandlung der Begriffe, der schnöde Versuch, das juristische Urtheil aus dem sittlichen und religiösen Princip herauszuziehen, die Ablösung des Grundgedankens von dem vorliegenden Fall, mit welchem er bisher ein Ganzes ausgemacht hatte, endlich die schwächliche Rücksichtnahme auf die politischen Umstände, — dies Alles in Verbindung mit der gleichzeitigen Verurtheilung des Hus, der freilich auch Gerson und d'Ailly zustimmten, stellt uns eine Monstrosität vor Augen, welche den thatsächlichen Verfall wie der Wissenschaft so des Wahrheitssinnes deutlich genug bezeugt. Wenn in unseren Tagen einzelne verlorene Stimmen merken liessen, es mache einen Unterschied, ob das Wort Kaisermord auf den beiden ersten Sylben oder auf der letzten den Accent habe: so waren es damals gelehrte Würdenträger, welche mit dem Gedanken spielten, dass kein Eid verbieten könne, dasjenige zu thun, was an sich besser sei als das Unterlassen.

Die Hauptthesis des Petit lautet: Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum, etiam per clanculares insidias et blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito juramento seu confoederatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscunque. Beachtung verdient sodann die Benutzung der alten Gewährsmänner. Aristoteles war als unumwundener Widersacher der Tyrannis anerkannt; seine Politik giebt dem Gemeinwesen das Recht, sich einer verderblichen Willkürherrschaft zu entledigen (Pol. III, 7. IV, 2. Eth. Nicom. VIII, 12). Dasselbe kann aus Stellen des Cicero (De off. III, 4, 19) und Seneca (Sen. Rhet. Controv. IV, 7) geschlossen werden. Johann von Salisbury nennt es geradezu rühmlich, einen öffentlichen Tyrannen aus göttlicher Auctorität zu tödten, sobald der Thäter ihm nur nicht zur Treue verpflichtet sei, noch auch übrigens Gerechtigkeit und Sittlichkeit dabei verletzt werde (Polycr.

III, 15: Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et justum). Thomas von Aquino verbietet in der Summa (II, 2, Qu. LXII, art. 2 u. 7) jede willkürliche Tödtung eines Anderen; anderwärts räumt er ein, dass derjenige Lob verdiene, welcher das Volk von einem Usurpator befreit, denn diesen darf er als Räuber ansehen; ob es ohne richterliches Mandat geschehen könne, wird nicht gesagt (vgl. die Stellen bei Schwab, S. 615 ff.). Gerson durfte folgern, dass durch keinen dieser Belege der Satz des Petit vollständig gedeckt werde; aber die Vergleichung selber klar zu stellen, war schwierig, weil man sich allzusehr gewöhnt hatte, dergleichen Zeugnisse rein literarisch zu behandeln, ohne Rücksicht auf historische Verhältnisse und allgemeine Anschauungen. Der Begriff des Tyrannen wurde beliebig hin und hergerückt. Jeder sollte so heissen, der seine Gewalt despotisch missbraucht, mag er die Königswürde haben oder nicht; worauf Gerson entgegnete, dass doch nur von einem notorischen und unverbesserlichen Tyrannen die Rede sein könne, und auch von diesem nur, wenn ihm auf keine andere Weise beizukommen sei; denn für den äussersten Fall wollte auch er eine bedingte Möglichkeit gewaltsamer Gegenwehr offen lassen (Schwab, S. 635). Das ungethümlichste Argument der Anhänger Petit's ging dahin, dass die dem Moses, Simson, Jephta beigelegten Mordthaten sammt dem Schwerthieb des Apostel Petrus, — denn dieser wollte doch gewiss den Knecht des Hohenpriesters tödten (Luc. 22, 50), — auf eine Privatinspiration zurückzuführen seien, der Geist habe die Thäter getrieben und ermächtigt. Zugleich griff man nach der alten intentio animi, welche selbst für Criminalfälle ausreichen sollte. Wenn doch alle Handlungen erst durch ihre Absicht moralisch qualificirt werden: so müssten wir nach der Meinung der Gegner in der Bibel ein ausdrückliches Verbot gerade des Tyrannenmordes erwarten; denn sonst wird selbst dieser durch die Richtigkeit der Intention legitimirt, — fürwahr ein schreckhaftes Vorzeichen des Jesuitismus! Die Acten des Processes finden sich in Gersoni Opp. ed. Dupin, T. V, der ganze Verlauf wird umständlich, obwohl nicht übersichtlich erzählt von Schwab, Johannes Gerson, Würzb. 1858, S. 509 ff. Vgl. auch Marheineke, Geschichte der christl. Moral, I, S. 161. Baur, Die christl. Kirche des Mittelalters, S. 438. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877, S. 253.

§ 128. Anhang von der Wohlthätigkeit.

Zum Beschlusse dieses Abschnitts möge eine bisher an mehreren Stellen berührte Angelegenheit nochmals und im Zusammenhange zur Sprache kommen. Mildthätigkeit, brüderliche

Theilnahme und Lust am Geben galten von Anfang an als einfache Folgerungen der christlichen Liebe, so wurden sie verstanden und bereitwillig ausgeübt. Sorge für Arme, Kranke, Gefangene waren stetige, nicht bloss gelegentliche Tugenden, die Gemeinden selber boten die Hand für diese Zwecke; den Diakonen fiel die Armen-, den Parabolanen die Krankenpflege zu, Vieles wurde weiblichen Händen anvertraut. Seit dem vierten Jahrhundert erstanden Anstalten jeder Art, deren Leitung die Bischöfe übernahmen, auch an Beihülfe des Staates und der Laien fehlte es nicht. An solche Anfänge hätte sich auch eine zusammenhängende Thätigkeit zu Gunsten der Nothleidenden in grösserem Umfange anschliessen können. Dennoch bemerken wir schon seit Karl dem Grossen ein Ablassen von dem Wege gemeinnütziger Mühewaltung; das Mittelalter stellt uns eine lange Reihe persönlicher Liebesthaten und Beisteuern bis zu allen Graden der Selbstaufopferung vor Augen, aber fast gar keine geordnete Pflege der Wohlthätigkeit, denn diese ist erst gegen Ende unserer Epoche theils von den freien Vereinen, theils auch von den wohlhabenderen städtischen Communen mit einigem Eifer eröffnet worden.

Woraus erklärt sich dieser Mangel? woraus die Vereinzelung der Liebesthätigkeit? Nicht das Zeitalter der Scholastik noch diese selber darf allein dafür verantwortlich gemacht werden, schon das kirchliche Alterthum deutet auf erklärende Ursachen. Man denke an die früh beginnende Gesetzlichkeit in der Beurtheilung und Vertheilung der Tugenden, an den Katholiker Cyprian, welcher nach alttestamentlichen Weisungen die Nächstenpflicht auf Wittwen, Waisen und Agapen bezieht und beinahe beschränkt. Für ihn werden Werk (opus) und Barmherzigkeit (misericordia) zu Wechselbegriffen; die letztere mit dem Glauben verbunden macht den Christenmenschen aus, welcher in beiderlei Weise sein Heil schaffen muss. Durch Almosen (eleemosynae) wird aber der Geber auch von Sünden gereinigt, sie sind die Heilmittel der Seele und die Hülfskräfte der Fasten und des Gebets, durch sie wird der himmlische Schatz gesammelt und der ewige Lohn gegen irdische Spenden einge-

tauscht; der Empfänger aber wird als der Leidende oder Bedürftige gedacht, es ist das Mitleid, welches als der specifische Ausdruck der Brüderlichkeit erscheint. Freier und vielseitiger äussert sich Ambrosius über die Nächstenpflicht, denn er verbindet mit der Liberalität ein Wohlwollen des Herzens und empfiehlt für den gesammten Kirchendienst die Pflege hülfreicher Gesinnungen; doch muss er seine Ermahnungen unter den Rubriken der Gerechtigkeit und der Tapferkeit einschalten, da ihm seine Eintheilung keinen anderen Raum offen lässt. Durch Augustin wurden die Cardinaltugenden ganz in das Liebesprincip aufgenommen; die Gottesliebe soll alle Kräfte umfassen und vollenden, auch die Nächstenliebe trägt sie in sich; allein selbst Augustin, der nach allen Seiten einen weiten Blick verräth, hat, so viel ich finde, zu gemeinschaftlicher Lösung dieser Aufgaben keine Anleitung gegeben. Der Leser erinnert sich ferner, dass die Mönchstugend bei ihrer einseitig religiösen und asketischen Spannung sich zwar zu Hülfsleistungen jeder Art anheischig gemacht hatte; allein sie blieben lange vereinzelt und sind erst nach und nach im Abendlande zu einer fruchtbaren Wirksamkeit nach Aussen vorgedrungen. Also schon in der Tugendbildung lag eine Eigenthümlichkeit, welche geeignet war, die Expansivkraft thätiger Bruderliebe in Schranken zu stellen, und wenn gleichwohl in früheren Jahrhunderten nach dieser Richtung viel Gutes geschehen ist: so waren es eben die kirchlichen Verhältnisse, welche noch mehr Bewegung innerhalb der Gemeinschaft aufkommen liessen.

Ganz anders im Mittelalter. Die gänzliche Scheidung der drei Stände gewöhnte die Gemeinden vollständig an die Unmündigkeit ihrer Stellung, sie hatten Wirkungen zu empfangen, nicht auszuüben, oder doch nur nach kirchlicher Anweisung, und die seit Innocenz III. gesetzlich gewordene Bussdisciplin mahnte die Laien dergestalt an den eigenen Bedarf gewinnbringender und verdienstlicher Werke, dass sich selbst ihr Liebeswille unter die Botmässigkeit dieses Zweckes stellte. Dazu kam, dass alle Mildthätigkeit sich vorzugsweise an das Verhältniss des Reichthums zur Armuth anknüpfte. Schon die Bussbücher hatten gestattet,

dass ein Theil der Strafen mit Geldmitteln erledigt wurden; wie aber wenn sich die Liebe gefallen liess, ganz eigentlich in die Gestalt des Handgreiflichen und Zahlbaren umgesetzt zu werden! Und dieses Moment führt auf den scholastischen Begriff des Eigenthums, welchen die neueste Untersuchung dieses Gegenstandes hauptsächlich hervorhebt. Thomas von Aquino erklärt bei der Unvollkommenheit menschlicher Zustände die Vertheilung irdischer Güter unter Viele für eine vernünftige Nothwendigkeit; wenn Jeder auf das Seinige hingewiesen ist: so wird es besser versorgt, Arbeit und Ordnung werden aufrecht erhalten, die Zufriedenheit erleichtert. Aber daraus folgt immer noch kein volles Recht des Privatbesitzes; es muss dabei bleiben, dass das Naturrecht nur Gemeinsames anerkennt, dass Niemand zu dem Seinigen stempeln darf, was ursprünglich Allen dargeboten war, oder nach den unvergessenen Worten des Ambrosius: Nemo proprium dicat quod est commune. Dieser Widerspruch kann nur durch Unterscheidung gelöst werden. Dem Gebrauch nach, sagt Thomas weiter, geziemt es Keinem, etwas als Eigenthum zu besitzen, aber es wäre unfromm und irrig, ihm die Befugniss der Verwaltung des Seinigen abzusprechen. Von den späteren Summisten wird dieser Grundsatz wiederholt und verschärft. Das Recht des Gebrauchs beschränkt sich hiernach auf den persönlichen Bedarf des Besitzenden, das der Verwendung erschliesst sich um so mehr der Liebespflicht, und darum frevelt der Verschwender, welchem es nahe liegt, Andere an seinem Ueberflusse Theil nehmen zu lassen, weniger als der stets zurückhaltende nimmersatte Geizige. Je mehr der Einzelne seine Bedürfnisse verkürzt, desto freier wird er in der Austheilung an Andere verfahren können. Mit der Reichlichkeit der Gaben wächst die Tugend, bis zuletzt, — denn dazu treibt die asketische Consequenz, — die oberste Staffel von demjenigen erreicht wird, der aus freier Entsagung sich aller Besitzthümer entäussert; das allein macht ihn noch nicht vollkommen, aber er befindet sich doch auf dem Wege zur Vollkommenheit. Wenn es aber ferner darauf ankam, das Almosen selber genau und pflichtmässig zu bemessen: so konnte sich wieder ein anderes und

ökonomischeres Verhältniss ergeben, weil alsdann die Distinction des Gebotenen und des nur Empfohlenen abermals in Kraft trat. Man hielt sich an Luc. 11, 41, τὰ ἐνόντα sollte superfluum bedeuten, dieses also gehört dem Armen; was Jemand übrig hat, selbst im Nothfalle zu verweigern, heisst Todsünde begehen, und an dieser Stelle treffen natürliches, positives und göttliches Recht zusammen. Allein eben das Ueberflüssige liess sich doch gegen das Unentbehrliche, d. h. zum Unterhalt oder doch zur „anständigen" Lebensführung der Persönlichkeit und ihres Anhangs Erforderliche niemals abgrenzen, daher sah sich die Mildthätigkeit in der Regel dennoch auf ein knappes Maass herab gesetzt. Aber freilich nur de praecepto, denn nach der Richtung des consilium sollte Jeder seinem werkheiligen Triebe überlassen sein.

Es erhellt, dass diese Gedanken sich gegenseitig in den Weg treten. Die Armuth muss ein Uebel sein, sonst wäre es keine Barmherzigkeit, die ihr momentan abhilft, kein Mitleid, welches sie weckt; und dennoch soll sie, freiwillig übernommen, die schönste Kraft in sich tragen, soll dem Flügel gleichen, der die Seele emporträgt. Umgekehrt muss die Vermöglichkeit ein Gut sein, denn eben durch ein Haben wird sie zur Quelle der Mittheilung; und gleichwohl erzeugt sie zugleich den Antrieb, von ihr zu scheiden, und der ist der Beste, der sich selber die Möglichkeit des Wohlthuns entzieht. So kämpft das Princip der völligen Besitzlosigkeit mit dem anderen der relativen Berechtigung eines Eigenthums, welches Ueberschüsse für den Liebeszweck abwirft. Eins aber wird nach beiden Seiten gewahrt, dass nämlich Almosen und Spenden zunächst dem Geber den grössten Gewinn bringen, weil sie ihn mit Verdiensten ausstatten, für welche noch im Jenseits eine Anrechnung zu hoffen ist.

Denken wir nun eine dauernde Praxis im Anschluss an diese Theorie: so wurde durch diese zwar die Freigebigkeit täglich angeregt, aber ohne einen grösseren Gegenstand und Zweck zu empfangen. Der Arme wurde im Namen Gottes geliebt und aufgesucht, aber gründlich wurde ihm nicht geholfen, noch weniger

konnten allgemeinere Schäden und Bedürfnisse die Aufmerksamkeit der Gemeinschaft auf sich lenken, was dann allerdings mit der Unterschätzung des irdischen Berufs überhaupt zusammenhing. Je lieber die Nächstenpflicht bei den Beweisen des blossen Mitleids verweilte: desto eher wandte sie sich von Unternehmungen ab, die nur durch dauernde Arbeit und Anstrengung gedeihen.

Ich schliesse mich im Obigen an die dankenswerthe Abhandlung von Uhlhorn: Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter, Brieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 1, S. 44 ff.; nur darin will ich mich unterscheiden, dass ich glaube, den Geist der Tugendlehre nicht weniger als den scholastischen Eigenthumsbegriff zur Erklärung benutzen zu müssen.

Im Allgemeinen gehören hierher die Werke: Chastel, Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chretiens, Par. 1853. G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freib. 1868. Von der Wohlthätigkeit der alten Kirche handelt kürzlich Reinwald, Kirchliche Archäologie, S. 103 ff. mit Anführung der wichtigsten Belegstellen. Nochmals sei erinnert an Cypr. Testim. III, 1: Eleemosynis et fide peccata purgantur, De opere et eleem. 5: Bona est oratio cum jejunio et eleemosyna, quia eleemosyna a morte liberat et ipsa purgat peccata. Ambros. De offic. I, 28 sqq.

Uhlhorn gründet seine Untersuchung auf Thom. Aquin. Summ. II, 2, qu. LXVI, art. 2: Quamquam hominem non deceat, aliquid ut proprium habere quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere, ipsum non posse quidpiam proprium habere quoad potestatem procurandi et dispensandi. Ibid. art. 7 wird gesagt, dass es im äussersten Nothfalle gestattet sein müsse, sich eines fremden Eigenthums zu bemächtigen ohne Schuld des Diebstahls; die Summa angelica aber erklärt geradezu: Necessitas excusat furtum, quia tempore necessitatis omnia sunt communia. Vom Almosen nach Maassgabe der Vorschrift und des Rathschlags handelt Thom. Summ. II, 2, qu. XXXII, art. 5, von der Armuth Guilielm. Lugd. Summa de virtut. im 6. Th. De beatitud. Paupertas est carentia divitiarum, contemtus divitiarum, amor paupertatis, — sie ist propinqua Deo, — laeta, quieta, munda, mater et nutrix et custos religionis, der Reichtum von Allem das Gegentheil. Als Specialfragen werden von den Casuisten hervorgehoben: Soll man den Bösen wie den Guten geben? Ist es besser, einen Hungrigen speisen oder einen Nackten kleiden? Hängt der Werth des Almosens mehr von der Grösse der Gabe oder von der Gesinnung des Gebenden ab? Mit Recht macht noch Uhlhorn darauf aufmerksam, dass die späteren Summisten das Almosen gar nicht mehr unter dem Artikel der

Liebe, sondern unter dem der Busse und Genugthuung besprechen. — Uebrigens sollte die persönliche Wohlthätigkeit mehrerlei Hülfen in sich begreifen nach dem Memorialvers: Vestio, poto, cibo, redimo (Gefangene loskaufen), tego, colligo, condo (Todte bestatten). Und ebenso konnte das geistliche Almosen mehrere Formen annehmen nach dem anderen Vers: Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Kapitel IV.

Die Mystik.

§ 129. Die lateinischen Mystiker.

Unter diesem Namen haben wir noch einen ansehnlichen Bestandtheil der gleichzeitigen lateinischen und weiterhin auch der deutschen und griechischen Literatur kurz zu überschauen, welcher nicht fehlen darf, weil er die Entwicklung der Glaubens- wie der Sittenlehre durch mehrere Jahrhunderte begleitet. Von dieser Mystik ist mit Recht gesagt worden, dass sie nicht aus sich selbst und ihrem Wesen allein, sondern im Anschluss an die gesammte Zeitbildung eine so reichlich fliessende literarische Ueberlieferung hervorgebracht habe, um religiösen Stimmungen, welche der herrschende Formalismus unbefriedigt liess, Nahrung und Gestalt zu geben. Jedes Zeitalter schafft sich und seiner öffentlich anerkannten Tendenz einen natürlichen Gegendruck. Die Mystik wollte nicht unkirchlich sein noch gegnerisch auftreten; im Allgemeinen war ihr Bestreben weit mehr ergänzend als kritisch, daher konnte sie, da die Grenzlinien nicht scharf gezogen wurden, von einigen Scholastikern selber wie eine Nebenbetrachtung gepflegt werden. Das Krankhafte in ihr war nicht lediglich ihre eigene Krankheit, sondern aus der doctrinären Schulwissenschaft in sie übergegangen, das Berechtigte aber lag in dem Anderen, was sie mit den unverlierbaren Aeusserungen des religiösen Geistes und seiner Zielpunkte gemein hatte. In

eine Mystik kann Alles ausmünden, Dogma und Speculation, Askese, Liturgie und Disciplin; die Thätigkeiten des Denkens, der Erfahrung, des Gewissens und der Einbildungskraft nehmen an ihrer Rede einen verhältnissmässigen, wenn auch sehr ungleichen Antheil; aber alle diese Factoren werden verknüpft durch die Unmittelbarkeit des Gefühls, durch eine eigenthümliche Zugkraft, welche lieber erfahren als erklärt sein will. Wenn innerhalb der strengen Dogmenreihe das Ueberschwängliche erst an letzter Stelle durchbricht: so lassen es die Schriftsteller der anderen Gattung durch die ganze Abfolge ihrer Gedanken sich erstrecken, und wenn auf der einen Seite das Gegensätzliche vorherrscht: so wird es auf der anderen durch Uebergänge gemildert. Die Lehre spricht überall mit, aber als Medium der Seelenbewegung, nicht in ihrer Sprödigkeit, denn Alles nimmt weichere Formen an.

Die Mystiker liefern Anweisungen zum Genusse des höchsten Guts, für welche die Kirche als Auctorität nicht in Betracht kommt. Wenn früher der speculative Mystiker Skotus Erigena einige griechische Lehransichten vertheidigt hatte, und wenn nachher die Schriften des Pseudodionysius in der mystischen Theologie auch des Abendlandes Epoche machten: so lag schon darin eine Erhebung über die enge confessionelle Schranke der Zeit. Aber auch übrigens ist die Lehrnorm von diesen Schriftstellern nicht in ihrer Strenge innegehalten worden; nur Wenige wurden der Häresie beschuldigt, die Meisten schützte die Frömmigkeit ihrer Gesinnung und die Innigkeit ihrer Rede. Hätten sie einen so scharfsinnigen Richter gefunden wie nachmals die Frau von Guyon in Bossuet: so würden sich wohl weit mehr dogmatische Incorrectheiten ergeben haben. Und gerade mit dieser Erweichung und Erweiterung der gewöhnlichen Satzung hängt das historische Recht dieser Denkart zusammen. Wir setzen als bekannt voraus, was über Gang und Methode der älteren lateinischen und der jüngeren deutschen Mystik längst ermittelt worden; unser Interesse beschränkt sich auf das Sittliche in ihr, und die folgende Uebersicht will nur nutzen, indem sie sich durch Hervorhebung der ethischen Momente unserer Darstellung einzuverleiben sucht.

Fromme Beschaulichkeit verbunden mit Anleitungen zur Entweltlichung und zur Liebe hatten längst im Mönchthum ihre Wohnstätte gefunden; auch Bernhard von Clairvaux († 1153) folgte dieser Denkart, und manche seiner Schriften bewegen sich nur in der wohlbekannten Rede eines asketisch entwickelten und religiös gestimmten Sittenlehrers. Wir erfahren nichts Neues, wenn er Tugenden wie die Liebe und Laster wie die Hoffahrt gliedert und in der Willensfreiheit Abstufungen der Wahrheit und des Rechts unterscheidet. Gradationen waren in der Mönchsmoral stets üblich gewesen, und jetzt sollten sie auf die Mystik übergehen, die ja ebenfalls auf ein Fernes, Jenseitiges und nur durch höchste geistige Anspannung Erreichbares hingerichtet war. Einen bestimmteren Zweck haben bekanntlich die Libri V de consideratione, von dem Heilswege der Betrachtung. Alle Factoren des inneren Menschen, Vernunft, Wille, Glaube und Erkenntniss kommen dabei zur Anwendung. Auch mit den sichtbaren Dingen soll der Fromme verkehren und sie zu Gunsten Anderer benutzen, aber doch immer nur um sich von ihnen aus auf ein höheres Gebiet emporleiten zu lassen. Wer stetig vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortschreitet, verfährt philosophirend, wer sich aber wie mit Einem Schlage dem Irdischen entreisst, dem ist das Höchste gelungen, er hat sich zum Gipfel der Vollendung emporgeschwungen, hat Einkehr gefunden in den Hafen der Gottesgemeinschaft, und seine Liebe, alle Hüllen des Egoismus abstreifend, löst sich in selige Selbstvergessenheit auf. Und das ist die That der Contemplation; auch dieser Ausdruck war geläufig und wir haben gesehen, wie in der scholastischen Ethik die Kraft der Vision und Contemplation als eine steigernde, übernatürliche und von der göttlichen Gnade gewirkte Zuthat an die vorangegangene zweckvolle Vernunftthätigkeit angeschweisst wird. Hier dagegen erscheint dasselbe Princip mehr im Lichte einer aufstrebenden Seelenmacht, aller Nachdruck ruht auf ihr, das Schauen und Aufschauen zu Gott ist der Flügelschlag der Seele. Da nun in diesem Verlauf auch der Wille als mitwirkend gesetzt war: so durfte der Mystiker um so mehr glauben, mit der Contemplation auch den Vollbedarf der Intelligenz, des Gefühls und des

sittlichen Strebens anerkannt zu haben; er gelangte zu einer betrachtenden Tugend, die sich aber nur in dieser Richtung vollenden sollte. Gute Werke und gemeinnützige Handlungen werden ebenfalls gefördert, aber sie haben mehr einen vorbereitenden Werth, denn zuletzt soll alle sittliche Activität in den Einen Zug der Seelenerhebung eingehen.

Unter den Händen der beiden Victoriner empfing diese Theorie eine philosophische Ausprägung. In ihren Ansichten wirkten neben der mystischen Tendenz auch scholastische Denkbestimmungen, beiderlei Momente gehen neben einander her, aber zu einer inneren Einigung gelangen sie nicht. Beide Männer schöpften aus den Schriften des Areopagiten, doch ohne ihm nach allen Seiten zu folgen. Der Aeltere, Hugo vom h. Victor († 1141), ein Deutscher von Geburt, von welchem schon Bernhard abhängig war, nimmt in scholastischer Weise seinen Ausgang aus dem Vernunftprincip; dann unterscheidet er ein Vorstellen, Nachdenken und Schauen, cogitatio, meditatio, contemplatio, womit nicht besondere Vermögen, sondern Stadien des Processes der Seelenthätigkeit gemeint sind. Die beiden ersteren Funktionen sind auch im natürlichen Menschen noch vorhanden, aber durch die Sünde entstellt und herabgedrückt erreichen sie nicht den Standpunkt der wahren Gottesanschauung. Daher fällt der rechte Aufschwung abermals der dritten Staffel anheim, die Contemplation allein, wie sie aus göttlicher Erleuchtung stammt, vermag auch das Auge für das Göttliche zu erschliessen. Mögen sich auch, wie Preger neuerlich nachgewiesen hat, bei der Erklärung dieses psychischen Hergangs Widersprüche ergeben: der allgemeine Sinn kann nicht zweifelhaft sein. Die Betrachtung bleibt die Siegerin über die Welt und die Trägerin zu Gott; von der Tugend erfahren wir nur, dass sie mit einbegriffen sei in der Form der Liebe und der Erhebung zur Idealwelt, als Handlungsweise kann sie sich in diesem Zusammenhang nicht weiter bezeugen. Nur indirect wird der Schauende zugleich als der Gute gedacht, weil er Impulse des Willens und der Selbstbestimmung mitbringt; allein das psychologische Schema giebt keine Gelegenheit, um den Zwecken der Werkthätigkeit genauer

nachzudenken. Und über dieses Resultat kommen wir auch bei dem Jüngeren, Richard vom h. Victor († 1173), nur wenig hinaus. Dieser zeichnet sich durch psychologische Feinheit aus, auch hat er speciellere scholastische und dogmatische Züge in seine Mystik verwebt. Aus den Sprossen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der höheren Vernunft baut sich eine ähnliche Stufenleiter auf bis zu den Pforten der Contemplation, von ihr aus werden die Regionen der göttlichen Weisheit aufgethan, die Bilder der höchsten Ideen und die Umrisse der Trinität erkennbar, in dem eigenen Inneren des Schauenden spiegelt sich das Universum ab. Durch Entrückung aus niedrigen Sphären soll dieser geistige Gewinn angeeignet werden; wenn aber der Verfasser hervorhebt, dass auch Selbstverleugnung und Zerknirschung dazu erforderlich seien: so will er dieser Anstrengung einen asketischen und darum auch einen ethischen Werth zuerkennen, nur dass man nicht begreift, wie aus dieser Quelle etwas Lebendiges an Tugend und Pflicht entspringen oder auf Andere übergehen soll.

Von Bonaventura († 1274) ist anerkannt, dass er in den gleichartigen Schriften wenig Neues erfunden, wohl aber die von den Victorinern dargebotenen Gedanken geistreich ausgemalt habe. Das Itinerarium mentis in Deum ist ein duftiges Bild, man kann es verdeutlichen durch Vergleichung mit den Aussichtspunkten, die bei der Besteigung eines hohen Berges auf einander folgen; von dem niedrigen Dunstkreise aus gelangt der Wanderer zu einer helleren Luftschicht, bis zuletzt der reinste Aether sich über ihm wölbt. Die schon gegebene psychologische Gliederung liess sich leicht verfeinern, Bonaventura zerlegt die drei genannten Vermögen in sechs: sensus, imaginatio — ratio, intellectus — intelligentia, synderesis; alle diese Thätigkeiten sind natürlich gegründet, bedürfen aber der Uebung und Reinigung, nachdem die Sünde sie verderbt. Mit diesen drei Paaren der Seelenbewegung sollen ebenso viele Regionen oder Formen des Daseins durchmessen werden, die äusserliche der sichtbaren Dinge, die zweite der psychischen Welt, die dritte des trinitarischen Gottesbildes als der eigentlichen Heimath der Contemplation, denn auf dieser Höhe wird alles Irdische vergessen. Wir lassen die weitere Aus-

führung und Verkünstelung dieses Schematismus auf sich beruhen, wichtig erscheint nur die an letzter Stelle angebrachte Synderesis, sie deutet auf einen Fortschritt der Erwägung. Bisher sollte in dem Aufschwung der Contemplation schon eine sittliche Betheiligung des Menschen enthalten sein, hier wird sie ausdrücklich geltend gemacht und an ein eigenthümliches Organ angeknüpft; Bonaventura hat also der von ihm beschriebenen Seelenwanderung in dem Vermögen, das Gute zu suchen, ein ethisches Motiv mitgeben, also in seiner psychischen Phänomenologie eine Stufe von sittlicher Beschaffenheit auszeichnen wollen; er empfindet diese Nothwendigkeit, wenn er auch aus dieser Kategorie keinen weiteren Nutzen zieht.

Noch entschiedener hat sich Johann Gerson († 1429), der besonnenste Bearbeiter dieses Gedankenkreises unter den Lateinern, von einem sittlichen und praktischen Interesse leiten lassen. Als Gelehrten wie als muthigen Kämpfer auf dem kirchlichen Schauplatz kennen wir ihn bereits, aber auch in dieser dritten Richtung behauptet er seinen Vorzug; er ist weniger nebelhaft als seine Vorgänger, es gelingt ihm besser, die Bestandtheile des geistigen Organismus, welche nach einander die Leitung in die obere Region übernehmen sollen, sinnvoll zusammenzufügen. In seiner Hauptschrift: De mystica theologia speculativa et practica prüft und ordnet er die überlieferten psychologischen Vorstellungen und deren Basis nach den Grundsätzen des Nominalismus. „Die mystische Theologie beruht auf innerer Erfahrung des Göttlichen in den Herzen der Andächtigen.“ Die Grundkraft der Seele entwickelt sich nach zwei wesentlichen Richtungen als eine erkennende (vis cognitiva) und eine begehrende (vis affectiva); die erstere zerfällt in einfache Intelligenz (intelligentia simplex), Verstand (ratio) und Sinnenwahrnehmung (vis cognitiva sensualis), die andere in Synderesis, verständige und sinnliche Begehrung (appetitus rationalis, sensualis). Diesen sechs Vermögen entsprechen aber auch ebenso viele Thätigkeitsformen, aus der theoretischen Fähigkeit sollen das Denken, die Meditation und Contemplation, aus der affectiven die Lust, die fromme Hingebung und die aufstrebende anagogische Liebe her-

vorgehen. So entfalten sich zweierlei Schwingungen zu doppeltem harmonischem Fluge, zwei Wirkungen begegnen sich in der Aneignung des Göttlichen. Die extreme Vorstellung einer völligen Verschmelzung in das Gottwesen wird vermieden. Auch Gerson befindet sich auf dem „Berge der Betrachtung" (mons contemplationis); von ihm aus überschaut er die Skala, welche das Gemüth durch alle irdischen Hemmungen hindurch bis zu den hochgelegenen Wohnstätten des Glaubens, der Hoffnung und der Gottesliebe gelangen lässt. Die Thätigkeiten der zweiten Art sind jedoch dem sittlichen Streben verwandt, und indem Gerson sie mit der Synderesis und dem Gewissen verbindet: will er dafür sorgen, dass die Ethik seiner Mystik nicht abhanden kommt, noch das Intellectuelle dem Guten sich entfremdet. Damit stimmt überein, dass der Verfasser im zweiten Theile seiner Darstellung auf die praktischen Obliegenheiten eingeht, er liefert eine Art von Pflichtenlehre, die aber meist conservativ und prophylaktisch, nicht productiv ausgefallen ist, da sie nur die Mittel angiebt, deren der Einzelne bedarf, um nicht von der ekstatischen Gottesliebe wieder zur Weltsucht und zum Egoismus herabgezogen zu werden.

Schon an dieser Stelle empfiehlt sich eine kurze Prüfung. Der Leser erinnert sich des psychologischen Abschnitts in der Ethik des Thomas. In diesem werden die einzelnen im Menschen wirkenden Affectionen und Passionen sammt den Vermögen der Intelligenz und des Willens genau zerlegt, der Mensch selbst aber, das ganze sittliche Subject als Inhaber aller Eigenschaften und Kräfte bleibt unerwogen. Eine andere Psychologie wird in der Mystik, die ja ebenfalls ein ethisches Moment umfasst, vorgetragen. Ihr Gegenstand ist die Seele selber sammt ihren Erfahrungen; mit ihr treten wir sofort in Berührung und begleiten ihr Leben bis dahin, wo sie vom Werden zum Entwerden übergehend sich an das geschaute und geliebte Göttliche ganz hingeben will; es ist immer dasselbe Ich im Unterschiede vom Nichtich und vom Absoluten und immer dieselbe aufsteigende Bewegung, deren Stationen wir kennen lernen. Der sittlich-religiöse Process kann nur darin bestehen, dass viele Individuen neben einander den gleichen Weg einschlagen, denn von

ihrer Handreichung und Wechselwirkung wird wenig gesagt. In der Rückführung des zerstückelten auf das einheitliche Seelenleben lag unstreitig eine Berichtigung des scholastischen Verfahrens; allein dieses als Einheit erkannte Subject wird doch wesentlich in der Beziehung auf sich und auf Gott gedacht; es bleibt also auch bei sich selbst, und dass es zugleich der Gemeinschaft gehöre, um wirksam in sie einzugreifen, erscheint als Nebensache, weil dieser Thätigkeit die Selbständigkeit des Zwecks entzogen ist. Und diese Einseitigkeit wird noch greller durch Vergleichung mit der oben besprochenen casuistischen Moral. Der Casuist hält den Wanderer am Boden fest, um ihm über jede Unebenheit hinwegzuhelfen, überall soll er umschauen, zu jeder Schwierigkeit besondere Stellung nehmen, jeden Fall zur Entscheidung bringen. Der Mystiker, unbekümmert um die Verwicklungen des täglichen Wandels, will nur die Eine, nach Oben gerichtete und immer sich selbst ähnliche Expansionskraft, die des Emporschwebens zur Contemplation pflegen und darstellen. Die Welt, wie sie ist, soll dabei nicht vergessen sein, aber schliesslich dient sie ihm doch nur als Schwungbrett zum Aufsteigen in die Ueberwelt der Anschauung und der Liebe. Wenn Männer wie Gerson von der Lust ihrer frommen Betrachtungen aus sich doch wieder den öffentlichen Angelegenheiten thatkräftig zugewendet haben, um sie als sittliches Material zu benutzen, statt sie nur wie eine schattenhafte Vision an sich vorüber ziehen zu lassen: so war es nicht ihre Theorie, was sie dazu antrieb, sondern der Gehalt ihrer Persönlichkeit. Und das sind die bedeutenderen Menschen, welche durch persönliche Stärke ihr eigenes System ergänzen und überbieten, statt ihm nur zu huldigen. Hiernach dürfen wir sagen, dass praktische Früchte der Hülfsleistung und Wechselwirkung sich aus dieser Anleitung noch weniger mit Nothwendigkeit ergeben als aus der gewöhnlichen und schulmässigen. Das Gute, in welchem die Seele fortschreitet, gleicht nur einem Element, zur Werkstätte wird es nicht, weil alles Active immer mehr in ein ruhendes und geniessendes Verhalten aufgenommen wird. Nur der Eine Gewinn bleibt stehen, dass der also Gestimmte und Gehobene nicht leicht versucht sein wird, sich selbst seine

Meriten vorzuhalten; dagegen schützt ihn die religiöse Hingebung.

Belegstellen halten wir hier nicht für erforderlich. Ausser den bekannten Darstellungen von Baur, C. Schmidt, Noack, Hundeshagen, Liebener vgl. bes. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I, S. 218 ff. Gersoni Opp. III, p. 366 sqq.

§ 130. Fortsetzung. Deutsche Mystiker.

Weit mehr wäre von der vaterländischen Mystik des XIV. Jahrhunderts zu sagen, schon weil sie, theils philosophisch, theils erbaulich und praktisch, theils lyrisch und poetisch eingekleidet, sich in freieren Formen ergeht. Sie greift kühner zum Göttlichen, kräftiger in das Gemüth und den Willen, weil sie der scholastischen Staffelei entwachsen ist. Von Nebenerscheinungen wie Berthold von Regensburg und David von Augsburg ganz abgesehen, hat der geistvolle Dominicaner Meister Eckart († 1328) die verdienteste Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Neuere Forscher kennen ihn vollständig, daher wird er günstiger als früher, also nicht mehr nach seinen kecken pantheistischen Paradoxieen, noch auch aus der Anklage des Papstes, deren Gerechtigkeit er selber nicht anerkannte, beurtheilt. Die Sätze vom Wesen der Dinge, von der Gottheit und Trinität und von der Schöpfung gehören an eine andere Stelle; aber in diesen speculativen Rahmen stellt sich ein Charakterbild menschlicher und christlicher Bestimmung, lebendiger als es die erwähnten lateinischen Schriftsteller zu zeichnen vermochten. Das Böse gleicht dem metaphysischen Uebel, es hat seine Möglichkeit schon in dem Zurückbleiben des Potenziellen gegen das Actuelle, genauer darin, dass die schwache und begehrliche Leiblichkeit die höheren Impulse nur träge in sich aufnimmt und fortleitet, verwirklicht aber wird es nicht ohne Zuthun des Eigenwillens. Die Sünde, einmal in's Dasein getreten, wird von dem „Widerbiss“ der Synderesis empfangen, der unverlorene sittliche Naturgrund sträubt sich gegen die Ausschweifungen des Egoismus; überwinden kann er sie nicht, die Verschuldung bleibt stehen,

daher auch die Nothwendigkeit der Sühne. Mit lebhaften Worten wendet sich der Denker von hier aus zum Preise der Gnadenwirkungen, aber er verlegt deren Frucht nicht in die Veränderung des Bewusstseins, sondern in die Erneuerung des Willens zur Heiligung. Allen ist Christus gegeben, Klerikern und Laien, seinem Vorbilde nachzutrachten ist die gemeinsame Aufgabe des Christenlebens, „weil seine Menschheit ein Weg für unsere Menschheit geworden ist“. „Heilig sein macht heilig Werk, darum muss man die Tugend gewinnen in ihrem Wesen und Grunde.“ Wir empfangen sie in der Nachfolge des Heilands, nicht das Verdienst des einzelnen Werks und nicht die Erwartung des Lohnes noch die Dazwischenkunft des Priesters schaffen den Christenmenschen; denn so weit wird Eckart von dem evangelischen Geiste fortgezogen, dass er im Hinblick auf eine gleichgeordnete Gemeinschaft selbst die Krücke der priesterlichen Vermittlung wegwerfen will. Wenn also schon die früheren Mystiker auf die Verdienstgrade zu pochen aufhören: so verwahrt sich Eckart mit Bestimmtheit gegen deren Berechnung. Indessen kann er doch nicht umhin, den mystischen Zug seiner Lehre wieder aufzunehmen; er lässt alle Uebungen der Liebe und der Werkthätigkeit als Medien der Heiligung in ihrem Werth, ist aber dennoch der Meinung, dass die höchste Stufe erst erreicht werde, wenn die Seele Alles in sich absterben lasse, was creatürlicher und beschränkender Art sei; dann erst werde sie von ihrer eigenen Enge erlöst, abgeklärt in sich selbst und eingerückt in das Wesen Gottes.

Das Problem der Vervollkommnung hat sich hiernach merklich gewendet. Die contemplative Erhebung zu Gott nimmt nicht mehr die ganze Breite des Heilsweges ein, die Heiligung stellt sich selbständiger daneben als eine von Innen heraus wirkende sittliche Geisteskraft. Was aber Eckart über die letzte Bedingung, sich der creatürlichen Schranken zu entäussern, wiederholt hervorhebt, versetzt uns zugleich in die Mitte des Büchleins „von der deutschen Theologie“, welches sich ganz um diesen Gedanken bewegt. Dieser Schriftsteller kann es nicht oft genug sagen, dass sich Ichheit und göttliche Allheit und Einheit ver-

halten wie Böses und Gutes und wie zwei sich abstossende Pole; je mehr Ichheit und Creatürlichkeit, desto mehr Sünde, je mehr Entleerung des eigenen Selbst von dem Ichsein, desto mehr Gottgemeinschaft. Dann wird weiter beschrieben, wie die Rückkehr zu Gott einer Umlenkung aus dem Getheilten in das Ganze gleiche, und dass sie sich in den drei Formen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott vollziehen müsse. Also das Ablassen von dem Eigenen, das reine, von der Selbstheit absehende Wollen, ist die wahre Demuth, die keine Klage kennt als die um der Sünde willen und keine Liebe und Tugend, als die in sich selbst den schönsten Lohn gewinnt. Niemand kann diese Schrift ohne Bewegung aus der Hand legen. Die Frage, wie sich die natürliche, nothwendige, also auch creatürlich gegebene Egoität zu ihrer egoistischen Verschärfung verhalte, ist eine tiefe, wenn nicht geradezu die tiefste in dieser Richtung; hier wird sie blossgelegt, aber sie wird auch übersprungen, wenn wir annehmen wollen, dass das Letztere in dem Ersteren schon unmittelbar enthalten sei.

Von zwei anderen Schriftstellern dieser Gattung hat der Eine die contemplative Methode wieder bevorzugt, während der Zweite die Heiligung mehr in die Form eines irdischen und zugleich thätigen Wandels kleidet. Ruysbroeck nämlich war ein eigentlicher Mystiker († 1381), der jedoch sein eigenes anagogisches Trachten nicht Allen zuzumuthen gedachte. Denn er unterscheidet dreierlei Menschenklassen, die der praktischen, ritterlich mit der Sünde kämpfenden Naturen, sodann der in sich Gekehrten, die in der Liebe alles Genüge suchen, und die dritte der Schauenden, welche sogar der Gnadenwirksamkeit entwachsen, nichts über sich haben als die göttliche Wesenheit, vor der sie in betrachtender Ruhe verweilen, in die sie versenkt werden und verschwimmen wollen. Und diesen wird der Vorrang eingeräumt; Ruysbroeck widmet ihnen eine überfliessende Beredtsamkeit, aber ohne sie an das Pflichtenleben, welches vielleicht den Tugendrittern der ersten Art überlassen wird, wieder heranzuziehen. Zwar tadelt er die geistlichen Müssiggänger und sucht Gelegenheit zur Anpreisung der guten Werke; in der That aber

ist nicht abzusehen, wie jene Sublimen, die von der Betrachtung der Hyperusie ganz hingenommen sind, an der gemeinsamen sittlichen Arbeit sich ernstlich betheiligen sollen.

Anders Johann Tauler († 1361) als der Darsteller einer Tugendbereitung, welche, obgleich ganz asketisch angelegt, doch auch nach Aussen Frucht bringen will. In seltsamer Mischung hat dieser Prediger speculative, mystische, asketische und praktische Gedanken ausgestreut. Armuth, sagt er, welche durch Ablösung vom irdischen Gut das Gemüth veredelt, Freiheit, d. h. demuthsvolles Eingehen auf die richtige Lebensordnung, welche die falsche Gewohnheit wegwirft, lauteres Wirken, das in der Stille bleibt, — durch diese Eigenschaften werden wir Gott verähnlicht, der Geist wird unwürdiger Fesseln entledigt. Leibliche Nothdurft und sinnliche Empfänglichkeit bestehen fort, aber das geistliche Princip behauptet die Vorhand. Natur und Gnade sind einander nicht fremd, jene schon beruht auf einem gottgemässen Gesetz und Gepräge; wenn also die Gnade die Sünde verstehen, die Geister unterscheiden, dem verderblichen Kriege mit den bösen Lüsten vorbeugen lehrt: dann wird auch die Natur zu ihrem wahren Rechte gebracht, die Welt zurückgestellt, die Liebe entbunden, die Einkehr in das Ewige ermöglicht. Fragt man aber unter so vielen Negationen, Abstractionen, innerlichen und äusseren Uebungen nach einer concreten Aufgabe so ist es die „Nachfolgung des armen Lebens Christi“; in ihr muss Alles enthalten sein, die Entsagung und Abwendung vom Creatürlichen, aber auch die Ausgeburt eines tugendhaften Willens, der Verkehr mit den ewigen Dingen, kurz die Vertauschung des alten Menschen mit dem neuen. Von hier aus gelangt Tauler zu einer Auslegung der Gebote Jesu und der evangelischen „Rathschläge“, und er wirft das Wort hin: Wer Eine Tugend besitzt, dem gehorchen alle Tugenden, und wer sie auf alle guten Zwecke hinrichtet, der wird vollkommen sein.

An Eckart, aber auch an das Büchlein von der „deutschen Theologie“ werden wir durch den Schüler des Ersteren erinnert, den poetisch gestimmten, ungefährlichen und der pan-

theistischen Ausschreitung abgeneigten Heinrich Suso († 1365). Aehnlich zwar und noch einseitiger bewegen sich seine Ergüsse um den Abstand der Creatur von der Gottheit oder des Getheilten von dem Wesenhaften. In dem Centrum des Wesens ist Alles gleich, in der Peripherie aber entsteht die Trennung und Entfremdung; das creatürliche Leben wird von der Sünde begleitet, die selbst wieder die Sehnsucht nach Erlösung erzeugt. Hiernach scheint sich also der ganze Weltprocess unter die beiden Phasen der Entsendung oder Entfernung und der Zurückziehung zu vertheilen, das Menschenleben selber unterliegt dem Maassstabe dieser Dimensionen. Wenn die Gottheit nur dazu die Seelen aus sich entlassen, damit sie ihr inzwischen durch die Sünde beflecktes Dasein wieder an das Urwesen zurückgeben: so wird der Weltzweck und das Gottesreich stark in Frage gestellt, ja es fehlt nicht viel, so werden wir an den modernen Pessimismus gemahnt, nach welchem der blinde Wille die Welt angestiftet und die Menschen in die Schranken der Selbstsucht hineingeworfen hat, deren sie sich nicht anders entledigen können, als indem sie ihren eigenen Antheil am Leben verneinen. Aber der alte Suso wollte keinen Naturalismus der Centrifugal- und Centripetalkraft, auch keine Vernichtung des Geschöpflichen; gerade auf den Heimweg als solchen legt er den grössten Werth, und er beschreibt ihn mit poetischem Wohlgefallen. Reinigung von dem weltlichen Staube, Erleuchtung und Hineinbildung in das leidensvolle Vorbild Christi, süsser Genuss der Vollkommenheit werden als Früchte verheissen, — freilich sind das nur Erfahrungen, das sittliche Handeln, setzen wir hinzu, mag dabei für sich selber sorgen.

Es ist wohlthuend, diesen Cyklus mit Thomas a Kempis († 1471) und seinen rhythmisch vorgetragenen Herzensergiessungen zu beschliessen. Seine Imitatio Christi ist als ein interconfessionelles Andachtsbuch wie kein zweites dieser Art der ganzen Folgezeit theuer geworden. Vergleichen wir diese Schrift einem veredelten Mönchsevangelium: so wird sie damit nur unvollständig charakterisirt. Der Grundton ist weich, zuweilen sentimental, ältere und jüngere, biblische und kirch-

liche Stimmen klingen nach; die ganze Lyrik des Thränenthals scheint nochmals zu erwachen, und das Thema von der Abtödtung, der Weltverachtung und von der Eitelkeit der Dinge wird in voller Stärke wieder aufgenommen. Wende dich wohin du willst, das Kreuz begegnet dir überall, weil alles Irdische von Drangsalen durchwebt ist. Auf jede Weise wird der Mensch auf die via regia crucis hingeleitet, aber wir müssen diesen Pfad kennen lernen, um zu wissen, dass er die Demüthigungen, welche er auferlegt, auch mit Segnungen vergilt, dass das Kreuz seinen Träger stützt und stärkt. Christus selbst ist dessen lebendiger Ausdruck, denn sein ganzes Erdenwallen war ein Martyrium, und keine Stunde hat er ohne Schmerzen zugebracht, aber es ist geschehen für den Zweck der Tröstung und Entlastung. Der Verfasser feiert also die tribulatio dulcis, die Süssigkeit, die im Anschluss an Christus aus der bitteren Erfahrung entspringt. Wie er den ganzen Christus in einen Leidenden verwandelt: so soll auch die Nachfolge Christi auf eine blosse Verähnlichung (se conformare, imitari), und zwar eine gefühlsmässige und willkürlich gemodelte hinauslaufen. Und wenn er anderwärts mit den innigsten Worten die Liebe als eine unbegrenzte und unermüdliche Macht verherrlicht, als unversiegbare Quelle und flüssiges Element, welches uns umgiebt, damit wir in ihm „schmelzen und schwimmen mögen“: so vernehmen wir auch an solchen Stellen nur eine geistreiche Wiederholung dessen, was die Vorgänger bereits lebhaft empfunden hatten. Allein es geht auch noch ein anderer bedeutender Zug durch dieses Büchlein, es ist das Verlangen nach Befreiung von den überlieferten Schranken, an welche der Gewinn des höchsten Lebensguts nicht gebunden sein kann. Alle „Meditation“ soll auf den Einen Führer hingerichtet sein, nicht auf die Schwierigkeiten der Trinität. Ein tugendhaftes Leben ist besser als Kenntniss der „Definitionen“, getreue Befolgung der göttlichen Gebote fruchtbarer als der Besuch der Reliquieen, die Freudigkeit des Gewissens wichtiger als „gelehrte Philosophie“. Hienieden schon haben wir unsere Fehler zu überwinden, statt deren Austilgung dem Jenseits zu überlassen; wer aber Gott wahrhaft

liebt, wird über die Schreckensbilder des Todes und der Strafe, der Hölle und des Gerichts erhoben werden. Das Abendmahl wird ausführlich gepriesen, aber nicht der Beichtstuhl, freie Bekenntnisse treten an dessen Stelle. Mehrmals fordert der Schriftsteller zum „männlichen“ Lebenskampfe auf, und er überschreitet die bisherige Rede der Mystiker, indem er sagt, dass nur derjenige gut handelt, der dem gemeinen Besten mehr dient als dem eigenen Gefallen. Und diese Sehnsucht nach dem Einfachen, Geräuschlosen, Gemeinschaftlichen, was aus scharfen Begriffen nicht geschöpft noch auf der Kunstleiter der Seelenvermögen erstiegen wird, hat dem Werk selbst in die gespaltene Welt der Confessionen den Zugang geöffnet; für uns aber ist bewiesen, dass auch die Mystik ihre weite Bahn nicht umsonst zurückgelegt hat.

Thomae Kempensis de Imitatione Christi libri quatuor ed. C. Hirsche, Berol. 1874. Vgl. bes. I, 15. 20. 24. II, 3. 6. 12. III, 2. 7. 19. 45. 54. 57. IV, 7. Einige ausgewählte Stellen s. auch in Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, I, Berl. 1873. Auf die specielle Sittenlehre hat Thomas nur selten Rücksicht genommen wie etwa I, 24, wo die Accidiosi, luxuriosi, gulosi, invidiosi, superbi nach den Todsünden benannt werden. — Ueber Meister Eckart s. den Abschnitt von Preger und die grössere Schrift von Lasson, Berl. 1868.

§ 131. Schlussbetrachtung.

Ein weiter Weg liegt hinter uns, der Darsteller ist verpflichtet, von der Summe seiner Beobachtungen Rechenschaft abzulegen. Seit dem vierten und fünften Jahrhundert sind mönchisch-asketische und neben ihnen allgemeinere sittlich-biblische Begriffe im Zusammenhange vorgetragen worden, bis die Bearbeitung eines Ganzen möglich wurde. Was jenem Zeitpunkt voranging, waren persönliche Anschauungen oder auch Regeln, Mahnungen, Anleitungen oder Streitsätze, Alles an die Gelegenheit angeknüpft und hervorgerufen durch den Gang des kirchlichen Lebens. Ein Bedürfniss genauerer Lehrgestaltung erwuchs erst aus langer Erfahrung; Situationen machten den Anfang, Maximen und zuletzt Theorieen schlossen sich an, wir empfan-

gen zunächst, um mit Schleiermacher zu reden, ein Bilderbuch, dann ein Formelbuch, dieses aber, einmal eröffnet, wurde stetig fortgesetzt, um in den letzten Jahrhunderten zu einem vieltheiligen Lehrgebäude emporzuwachsen, an dessen innerer Ausstattung die besten Kräfte gearbeitet haben. In langer Reihe fanden die Kategorieen einer Sittenlehre Aufnahme und Verknüpfung, Denken und Wollen, Freiheit und Gesetz, Passion und Affection, Tugend und Untugend und Laster, Gewissen und Synderesis, Erlaubtes und Collision. Die Pflicht wurde durch das Gesetz vertreten, aber neben der Tugend und im Verhältniss zu ihr nahm sie noch nicht die ihr gebührende wissenschaftliche Stellung ein; übrigens hat die neuere Ethik zu der angegebenen Begriffsreihe wenig Neues von grundlegender Wichtigkeit hinzugethan. Die genauere Erklärung der Begriffe aber knüpfte sich an die Unterscheidung von Potenz und Habitus, Intention, Discretion, Uebung und Operation, — an Gesichtspunkte, die wir gegenwärtig wohl anders benennen, aber nicht entbehren wollen, sie führten in das Innere des Gegenstandes. Um so gründlicher konnte das Sittliche als ein Werdendes und in Verbindung mit seinen Schutz- und Uebungsmitteln beobachtet und das Unsittliche in seiner Gefährlichkeit nachgewiesen werden. Eine zweite Eigenschaft besteht in der weitgreifenden Aufnahme des Rechtlichen, Kanonischen und Statutarischen, welches dem Moralischen gleichgestellt wird, weil es mit diesem die gleiche Verbindlichkeit haben soll, eine dritte in der Herbeiziehung der altphilosophischen und namentlich der Aristotelischen Definitionen und Beweise. Während das Denken unter lauter Distinctionen einhergeht, hat es sich gerade über die wichtigsten Unterschiede hinweggesetzt, und eben dies ist die Quelle zahlreicher Fehlgriffe geworden. Wer diese Verquickung rügt und wie wir rügen muss, hat doch nicht zu vergessen, dass der damit bezeichnete Vorwurf die ganze damalige Kirchenwissenschaft trifft, und nicht minder dass die Scholastik die Bestimmung hatte, kirchlich zu katholisiren, d. h. alle vorhandenen Erkenntnissmittel zusammenzuleiten, zu ordnen und für dieselben höchsten Zwecke zu verwenden.

So erklärt sich die Ausdehnung der Moralwissenschaft über alle Gebiete des Handelns. Der Gesichtskreis ist ein universeller. Der Ethiker soll überall zu Hause sein, in der obersten Region, wo alle thätige Bewegung in einen betrachtenden Genuss übergeht, aber auch in der untersten, wo die Vorfälle des Tages alle Aufmerksamkeit fordern, über Zinsen und Wucher, Spiel und Tanz und über das Recht der Ironie entschieden werden soll. Dazwischen liegt das Hauptgebiet der Tugendlehre, sie bildet den eigentlichen Körper des Systems, von ihr aus erschliesst sich die Welt der sittlichen Gegensätze, der Kräfte und Gegenkräfte, innerhalb welcher der Process von Statten geht.

Die klassische Moral des Mittelalters hat sich demnach ein doppeltes Verdienst erworben, das eine durch eine, wenn auch fehlerhaft ausgeführte, doch immer zukunftsvolle Erweiterung des Gebietes ethischer Interessen, das andere durch Sammlung eines Materials, dessen scharfsinnige psychologische und pädagogische Verarbeitung der Tugendlehre einen eigenthümlichen Kunstcharakter verliehen hat.

Ungünstiger fällt unsere zweite Betrachtung aus. Wohin, fragen wir weiter, soll nun die ganze, so reichlich ausgestattete Entwicklung der Tugendmenge führen? Wie verhält sich also die Anlage und das Ergebniss des Systems zu der allgemeinen Aufgabe aller Ethik, sofern sie über den Weg zum Guten in der Form der Willensbewegung und Thätigkeit Aufschluss zu geben hat? Das höchste Gut muss zugleich der Gegenstand alles Strebens sein; mit Gott selbst als dem Inbegriff der Vollkommenheit fällt es nothwendig zusammen. Auf Seiten des Menschen aber steht ihm die Intelligenz als oberstes Vermögen gegenüber; da nun diese Vernunft ihrem Wesen nach zwecksetzend verfährt, da sie nur ein Gutes oder als gut und tugendhaft Erachtetes zum Zwecke erhebt, da sie endlich über den Willen verfügt und das Willenssubject den entscheidenden Anstoss aus der Priorität des Vernunftsubjects empfängt: so befinden sich Ausgang und Ziel alles Trachtens schon in einer inneren Beziehung auf einander. Allein erreichbar wird der Gegenstand unserer Sehnsucht darum noch nicht; der Abstand vom Absoluten ist viel zu gross, um

vom irdischen Boden aus durchmessen zu werden, der Mensch zu schwach und durch die Sünde zu sehr herabgesetzt, um der ganzen Aufgabe gewachsen zu sein. Für die erste Hälfte mögen menschliche Kräfte ausreichen, für die andere nicht, hier aber werden sie von der übernatürlichen Gottesmacht der Gnade ergriffen und gesteigert; nur durch diese, nur durch die theologischen Tugenden wird der Geistesmensch in den Stand gesetzt, das Vollkommne zu erreichen, wie es mit der beseligenden Anschauung Gottes gegeben ist. Es bleibt also dabei, dass sich der ganze sittliche Aufschwung aus zwei Stücken zusammensetzt, und diese Zweitheiligkeit, einmal eingeführt, musste sich dann auch auf die weitere Behandlung der moralischen Angelegenheiten übertragen. Die betrachtende Tugend stellt sich über die geschäftliche, das contemplative Leben über das praktische. Zwar bleibt alles Gute sich selber verwandt, die Pflichten der niederen Ordnung zerfallen nicht mit denen der höheren, noch befinden sie sich im Widerspruch mit diesen; aber die Vollkommenheit bleibt allein der Oberstufe vorbehalten. Dort also wohnt die Contemplation, ihr Standpunkt wird durch die höchsten Leistungen der Entsagung und Keuschheit angeeignet, und diese dürfen um so eher an sich selber volles Genüge haben, da es feststeht, dass für die sonstige Thätigkeit, soweit sie durch Familie, Besitz und Weltverkehr bedingt ist, inzwischen auf dem niedrigen Boden hinreichend gesorgt werde. Nur das Verdienst als das einzelne freiwillige und mit dem Gottesgedanken verbundene Opfer kann an beiden Stellen erworben werden, hier wie dort hat es die Gabe, wohlgefällig zu machen vor Gott, den vollen Zugang zu ihm und in das Jenseits offen zu erhalten.

Die ganze Entwicklung beginnt demnach rational, und es hat sich gezeigt, dass sie in der Herleitung des Sittlichen aus dem Vernünftigen und Zweckmässigen von der antiken Philosophie abhängig war; dann stellt sie sich unter den Einfluss der göttlichen Gnade, um zuletzt in einem contemplativen und mystischen Element ihren Abschluss zu suchen; und selbst für die Berechtigung dieses höchsten Stadiums wird noch Aristoteles (vgl. Eth. X, 8) angerufen. Das Verdienstliche aber tritt wie ein ver-

standesmässiger prosaischer Anhang hinzu, welchem dennoch die grössten Wirkungen beigelegt werden.

Vergleichen wir diese Umrisse mit dem vorhin bezeichneten mittleren Körper des Systems: so geht ein Riss durch das Tugendbild, welcher sich nur auf eine mangelnde Einigung innerhalb der sittlichen Thätigkeiten zurückführen lässt. Ein wirklicher Zwiespalt wird vermieden, aber die aufwärts gehende Richtung hat mit der anderen gleichsam ein Pactum geschlossen; sie ist bereit, die praktische Moral in ihrer Nothwendigkeit und Wichtigkeit für den Fortbestand des Ganzen anzuerkennen, allein es geschieht mit dem Vorbehalt, dass ihr selber das höhere Loos zugefallen sei. Denn jemehr Entfernung von der irdischen Geschäftigkeit und Sorge, desto mehr winken uns Freiheit und Gottesnähe; der rauhe Werktag wird durch Genuss und Besitz erleichtert, allein beseligender und den Zwecken der Seele entsprechender wirkt dennoch der entsagende und bedürfnisslose Feiertag der Betrachtung.

Von dieser Maxime aus ergeben sich weitere Folgerungen, nach mehreren Richtungen wird die Lebensansicht afficirt. Von Gott wird angenommen, dass er Handlungen, welche ihn selbst und seine Ehre zum Gegenstand haben, vor anderen auszeichnet; wo also Gott unmittelbar betheiligt ist wie bei der Schätzung des Verdienstlichen, da wird er auch den besten Lohn bereit halten. Vom Menschen wird gelehrt, dass alle seine Tugend sich in der Liebe zu Gott vollenden müsse. Es ist die Gottesliebe, die jede andere in sich aufnimmt, auch die Selbstliebe ist in ihr enthalten; den Nächsten aber haben wir zu lieben „ähnlich“ wie uns selbst. Hier sagt Thomas von Aquino similiter, die Wahl des Ausdrucks ist neuerlich scharf betont worden, weil sie verräth, dass eine völlige Gleichstellung von dem Lehrer nicht gemeint sei, und diese Folgerung stimmt allerdings mit der vorhin von uns besprochenen Behandlung der Nächstenliebe überein. Auch diese Socialpflicht hat die Scholastik als die nächstliegende Bethätigung der Liebe auf jede Weise einschärfen wollen, aber es geschah durch Aufzählung der einzelnen Leistungen und Obliegenheiten und ohne Rücksicht auf das allgemeine

Wesen der Gemeinschaft, ihrer Bildungskräfte und Ziele; zu einer rechtmässigen Entfaltung seiner Zwecke wurde das sociale Pflichtleben nicht angeleitet. Und man denke drittens noch an die Aussagen vom irdischen Leben überhaupt. Von ihm erfahren wir zwar, dass es tägliche Uebungen von uns fordert und zu immer neuen Opfern der Barmherzigkeit und Selbstverleugnung Gelegenheit giebt; vorwiegend aber wird es doch in seiner Unselbständigkeit gedacht. Es gleicht immer nur der via in patriam, dem Heimweg in das Jenseits; fesseln soll es uns nicht, die Lehre widmet ihm keine zusammenhängende Betrachtung, kann also auch die Frage nicht beantworten, welche Befriedigung der irdische Beruf durch sich selber gewährt, und welchen Segen wir ihm abzugewinnen haben.

In diesen Zügen offenbart sich die Halbheit und die Ueberspannung, mithin die tiefe Unzulänglichkeit der Gesammtansicht; die Fehler knüpfen sich an die zerstückelnde Methode der Scholastik an, aber sie liegen zu Tage, wir haben sie dem ganzen hierarchischen und disciplinarischen Gepräge der Kirche, ja überhaupt dem herrschenden Lebensgefühl der Christenheit, nicht dem Mönchthum für sich allein zuzurechnen. Mit der Aufgabe der Weltüberwindung war die christliche Gemeinde in ihre Laufbahn eingetreten, und sie hatte unsägliche Anstrengung auf diesen Zweck verwendet, das Resultat fiel dennoch nur provisorisch und widerspruchsvoll aus. Die Geringschätzung des Weltlichen ging in Verneinung über, und da sich diese nur zur Hälfte durchführen liess: so konnte nicht ausbleiben, dass Weltlosigkeit und Verweltlichung in scharfem Contrast einander die Spitze boten, und selbst Geld und Besitz blieben als Grossmacht stehen, weil die Entsagenden genöthigt waren, von dem Gegensatz zu ihnen zugleich ihre eigene Ehre abhängig zu machen. Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst und seinem irdischen Loose ist nicht erreicht worden, auch auf dem Wege der Lehre nicht. Dass die Aussicht in das Jenseitige nicht so allgemein und einseitig von der Erwartung des Lohnes und der Strafe als den stärksten sittlichen Impulsen begleitet gewesen, ist dargethan, aber auch anerkannt worden, dass während der letzten

Jahrhunderte die Theorie des Verdienstes, um handgreiflich zu werden, gerade diese Motive mit unerhörter Uebertreibung ausgenutzt hat. Im Allgemeinen stellte sich das christliche Leben immer noch unter den Namen sei es einer Reise oder eines Kampfes; nach und nach musste sich auch die Arbeit als wichtiger Bestandtheil fühlbar machen, und wer wollte leugnen, dass sie auf mehreren Gebieten schon reichliche Früchte gebracht. Die Scholastik räumte ihren Nutzen ein, Thomas fordert sie, und zunächst die Handarbeit, weil sie den Lebensunterhalt gewährt, die Gefahren der Müssigkeit fernhält, die sinnlichen Begierden zügelt und endlich die Mittel zur Wohlthätigkeit beschafft; er behandelt sie als eine, obwohl nicht für Jeden unerlässliche Pflicht. Dass es aber auch eine Lust und Freude an ihr gebe, dass sie um ihrer selbst willen geliebt werden müsse, sagt er nicht; Wohlthat und Segen gemeinschaftlicher Arbeit sind theoretisch nicht gewürdigt worden.

Zuletzt wäre noch zu fragen, ob wir diese „klassische Moral" mehr als Reflex oder als Regulativ der vorhandenen kirchlichen Sittenbildung zu betrachten haben. Eins wohl nicht ohne das Andere, Niemand wird jenes oder dieses allein behaupten wollen. Zu allen Zeiten ist viel Gutes auch ohne Lehre geschehen und viel Schlechtes trotz derselben, das setzen wir voraus. In gewissen Richtungen schöpften die damaligen Moraltheologen immer noch aus einer selbständig gewonnenen Ueberzeugung, sie producirten im sittlichen Interesse und übten von sich aus auch einen Einfluss. Die Specialschriften über Tugenden und Laster fanden wir so fasslich und eindringlich in ihren Vorhaltungen, dass sie nicht ohne Nutzen geblieben sein können; und ihnen besonders haben wir einen Antheil an den pädagogischen Wirkungen der Kirche zuzuschreiben, und selbst die casuistischen Summen konnten in Fällen moralischer Verlegenheit Dienste leisten. Dagegen ist von der allgemeinen hierarchischen Tendenz der Sittenlehre ebenso gewiss, dass sie nicht aus der Theorie hervorgegangen, sondern im Anschluss an ein schon Gewordenes oder doch im Werden Begriffenes sich gebildet hat; die Lehre sammt ihren Beweismitteln war das Secundäre, von

den Thatsachen abhängige, nicht das Bestimmende. Daher hat die Doctrin allen Maassregeln und Satzungen der Kirche ihre Spalten geöffnet und alle Waffen der Kirchenherrschaft und selbst die schlechtesten genehmigt und mit Gründen unterstützt. Denken wir die Kirche als hierarchische Anstalt: so hat sie Sünden schwerster Art, wie sie Andern von ihr schuldgegeben wurden, selbst begangen, und zwar unter Anführung des Papstthums. Inquisition und Ablasszettel sind heillose Verstösse gegen die christliche Liebe und Wahrheit, ja Herabwürdigungen des christlichen Namens; die Theorie aber hat beide plausibel gemacht, dadurch wurde sie selbst mitschuldig, da sie sich zum Diener der Sünde (*ἁμαρτίας διάκονος*, Gal. 2,17) hergab. Doch wollen wir auch diesen Vorwurf nicht unerwogen lassen. Die Literatur war damals noch keine Macht, wie sie später geworden ist; sie circulirte in einem beschränkten Kreise und wurde gerade von denen betrieben, welche als Kleriker oder Mönche bei dem unveränderten Fortbestande des Kirchenregiments betheiligt waren; und demselben Verbande verdankte auch der Lehrstuhl sein Ansehen. Kühne Bestreiter der Hierarchie, sobald sie die Ueberlieferung energisch durchbrechen wollten, wagten ihr Leben; vereinzelte kritische Stimmen blieben ohne Wiederhall, weil die Stunde noch nicht geschlagen hatte. Wie die Dinge lagen, kann man sich schwer vorstellen, wie von den Systematikern der Moral, die mit der Bearbeitung ihres weitschichtigen Materials vollauf beschäftigt waren, ein reformirendes Verfahren hätte eingeleitet werden sollen. Wir nehmen daher unsere Anklage zwar keineswegs zurück, aber wir haben sie auszudehnen auf die ganze Schwäche eines kirchlichen Zeitalters und Zeitgeistes, welcher dergestalt in sich selbst befangen und geschlossen war, dass er selbst von der Wissenschaft keinen anderen Dienst erwartete als den der schonenden Anerkennung und gelehrten Begründung des Gegebenen. Dieselbe Moral, welche alles Praktische dem Contemplativen untergeordnet hatte, unterlag dennoch völlig der historischen Auctorität und huldigte der Macht der Thatsachen, und erst nachdem die sittliche Erkenntniss über ein einzelnes Stück der kirchlichen Praxis einen grossartigen Sieg davon ge-

tragen hatte, konnte auf sie auch ein allgemeineres Recht zur Prüfung des traditionellen Kirchenthums übergehen.

Vgl. J. Baumann, Die klassische Moral des Katholicismus, in Schaarschmidt, Philos. Monatshefte, XV. Bd. S. 449, ein scharfer Abriss des scholastischen und namentlich Thomistischen Moralsystems, in welchem aber der meines Erachtens werthvollste Theil des Ganzen, die Tugendlehre nicht genug berücksichtigt wird. Ueber das Verhältniss der Selbstliebe zur Nächstenliebe vgl. S. 455: „Wir sollen nach Thomas den Nächsten lieben wie (sicut) uns selbst, d. h. nicht gleich (aequaliter) uns, sondern ähnlich (similiter) wie uns". Dies nach Thom. Sec. sec. Qu. XXVII, art. 4. XLIV, art. 7. LXVI, art. 6. Ueber die Arbeitspflicht S. 46 nach Thom. Sec. sec. CLXXXVII, art. 3.

Kapitel V.

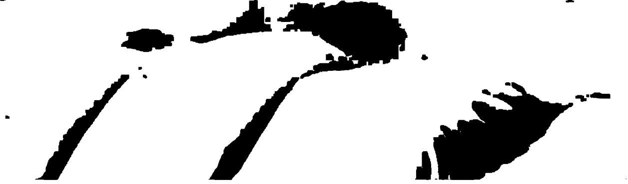
Stimmen aus der Byzantinischen Theologie.

§ 132. Vorwort.

Die griechische Kirche, durch Photius in ihrer Eigenart verschärft, durch Cärularius für immer von der abendländischen getrennt, nach dem Ausgange des Bilderstreits mit dem Mönchthum und dem Volksgeiste ausgesöhnt, ist seitdem bestrebt gewesen, sich als die echte, antike, einfache, dem Ursprünglichen treugebliebene und durch den unmittelbaren Verband mit der klassischen Philosophie und Literatur bevorzugte Trägerin des christlichen Glaubens und Cultus gegenüber der lateinischen zu behaupten. Alles Spätere als fremdartige Neuerung zurückweisend, suchte sie ihre Ehre darin, von dem Erbtheil der Väter zu leben; dieser Confessionalismus wurde durch viele geringe und wenige wichtige Controversen genährt und durch Streitschriften fortgepflanzt. Während der Kreuzzüge befand sich das Abendland in vielfacher Berührung mit Constantinopel und andern kirchlichen Mittelpunkten des Orients; schon damals

konnte die Ueberlegenheit der abendländischen Studien nicht verborgen bleiben, dadurch wurden Eifersucht und Wetteifer auf Seiten der Griechen angeregt, die Kraft aber nicht verdoppelt. Auf die Länge liessen sich die abendländischen Doctrinen nicht ganz ignoriren, lange Uebersetzungsstücke machten Augustin, Anselm und Thomas von Aqüino im Morgenlande bekannt; wenn aber gleichzeitig die Streitfragen vom Ungesäuerten und vom Ausgange des Geistes unermüdlich wiederholt wurden: so zeigte sich das doppelte Bestreben der Erweiterung und Ergänzung, aber auch des trägen Beharrens bei dem Alten. Wirklich sind in jener Zeit einige Auffassungen, z. B. von der Genugthuung und Vorherbestimmung und nachher auch von dem System der Sacramente in die Byzantinische Literatur eingedrungen; die Bildung einer latinisirenden Partei hat nichts Auffälliges, allein sie blieb ein exotisches Gewächs, und unter den Schwankungen einer despotischen Kirchenpolitik vermochte auch sie eine stetige Richtung nicht einzuschlagen. Vom Osten wie vom Westen her drohten inzwischen die Gefahren. Dass das Zeitalter der Komnenen eine bessere Zukunft verhiess, dass nach dem lateinischen Zwischenregiment und unter den Paläologen Schwäche und Zwietracht überhand nahmen, dass während der Arsenianischen Spaltung und des Hesychastenstreits alle bürgerliche Ordnung erschüttert wurde, dass die Unionsversuche praktisch fehlschlugen und selbst das Concil von Ferrara und Florenz (1438) nur mit einer urkundlichen, wohlersonnenen, aber seelenlosen und unaufrichtigen Einigung endigte, ohne den Untergang des Reichs abwenden zu können, ist bekannt. Einem so matten Lebensgange zuzuschauen, ist tragisch; wir haben eine Kirche vor Augen, die wenig lernte und nichts vergessen konnte, und welcher das Einzige versagt blieb, was selbst einer gesunkenen Gemeinschaft aufzuhelfen vermag, eine grosse Erfahrung.

Literarisch angesehen hat es auch dort der Wissenschaft niemals an fleissigen und theilweise sogar talentvollen Bearbeitern gefehlt, noch viel weniger an gelehrten Stoffen, denn diese waren in reichster Fülle, mehr sogar als gleichzeitig im Abendlande, gesammelt. Unter den Komnenen blühten die philosophischen



Schulen, logische und philosophische Streitsätze, *ζητήματα*, *ἀπορίαι* und *λύσεις*, wurden massenhaft betrieben; eine scholastische Methode lässt sich wenigstens in gewissen Ansätzen nachweisen, und ein Johannes Italus verdient Erwähnung als Beispiel dialektischer Kunstfertigkeit. Einzelne Köpfe häuften eine unbeschreibliche Menge vielartiger Kenntnisse in sich auf, allein eben diese Häufung verhinderte die Gliederung und Anordnung. Theilung der Fächer, von denen das exegetische mit Glück fortgesetzt wurde, und systematische Entfaltung wurden durch die Masse des gelehrten Wissens niedergehalten, die Geister aber wie hätten sie zu einer freien Bewegung gelangen sollen auf einem Felde, welches der kaiserlichen Zwischenrede beständig ausgesetzt war!

Ein halb trockener halb üppig gewordener und verwilderter Lebensboden pflegt der Wissenschaft niemals günstig zu sein. Während des XIV. und XV. Jahrhunderts hatte die Theologie eigentlich keine Geschichte mehr, durch die kirchlichen Unruhen wurde sie mehr gestört als gefördert. Dogmatik und Polemik vegetirten fort, wenn auch ohne erfrischende Zuthaten, die Liturgik erhielt sich in ihrem geistigen Reiz. Den Studien zur Ethik fehlte das Continuum und der selbständige Betrieb, aber aufgehört haben sie nicht, sie bieten vielmehr immer noch mehreres Bemerkenswerthe, woraus ein unverlorener Antheil an den sittlichen Principien hervorgeht. Um dies zu beweisen, bringen wir noch einige, wenn auch nur vereinzelte Stimmen zu Gehör, wobei Dogma und Mönchthum, Lebensansicht und Mystik als Anknüpfungspunkte dienen werden.

§ 133. Nicetas Choniates.

Im Obigen ist die griechische Lehrbildung bis zu Maximus und Johannes von Damaskus verfolgt worden. An diese schliesst sich in dem verhältnissmässig blühenden XII. Jahrhundert Nicetas von Chonä, gest. 1206, ein fleissiger und achtungswerther Referent der systematischen und polemischen Ueberlieferung, obgleich ihn der etwas ältere Nikolaus von

Methone an Talent übertraf. Die Stoffe hatten sich inzwischen angesammelt und gruppirt. Neben die scharfe Figur des Dogma's stellte sich ein phantastisch ausgeführtes Weltbild mit Abstufungen und Durchblicken und mit den bekannten Vergleichungen irdischer und überirdischer, sichtbarer und unsichtbarer Grössen, Alles nach älteren Angaben, wobei die symbolisirenden Züge auf Rechnung des Areopagiten kommen. Die physische und psychische Anthropologie war stets ein Lieblingsartikel der Griechen gewesen; auch Nicetas in seinem „Schatz der Rechtgläubigkeit" behandelt ausführlich und vom Standpunkte des Creatianismus die Thätigkeiten der Seele, die Funktionen der Sinne und der Affecte und wiederholt über Freiheit, Sünde und Unsterblichkeit die älteren Ansichten. Seine Tugendlehre dagegen ist kurz ausgefallen.

Die Tugenden, lehrt Nicetas, zerfallen in eine dreifache Ordnung; einige dienen zur Ausschmückung des Leibes und der Seele, andere lösen die letztere reinigend von dem Körper ab, wieder andere haben die Bestimmung, die Seele in der Betrachtung des Unsichtbaren zu üben, es sind die intellectuellen oder contemplativen. Innerhalb dieser Ordnungen lassen sich wieder sechs Grade unterscheiden, die erste natürliche Tüchtigkeit, die wir mit den Thieren gemein haben, die zweite moralische, welche selbst den Unerfahrenen nicht fehlt, die dritte, von den Störungen des Affects befreiende oder purgatorische, die vierte nach Oben gerichtete und contemplative, die fünfte von vergöttlichender Wirkung; und was endlich auch darüber hinausliegt, ist nicht mehr als Accidens zu denken, es fällt in die Hyperusie. Denn durch alle Engelordnungen ergiesst sich von den Seraphim aus eine Tugendkraft, über welcher Gott als das Absolute und Ueberwesentliche schwebt. — Fragt man nach den Kräften, die zur Vollendung führen: so werden genannt die Heiligkeit, die unser Leben Gott darbringen soll, die Gerechtigkeit, die für das irdisch Nothwendige Sorge trägt, die Weisheit, durch die wir auf einen Antheil an der Erkenntniss des Unaussprechlichen hingeleitet, aber auch befähigt werden, in allen Regionen das Tugendartige zu überschauen. — Die bürgerlichen Tugenden

befriedigen die Bedürfnisse der Gemeinschaft und des Menschenverkehrs, welcher nur durch Maasshaltung und Metriopathie gedeihen kann, die reinigenden haben in der Apathie, die contemplativen in der Verähnlichung mit Gott ihr Ziel. Doch kann auch gesagt werden, dass Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Temperanz in allen drei Klassen ihre Stelle haben, in jeder auf andere Weise. Und ebenso hängt an jeder dieser Ordnungen eine Gottähnlichkeit, die vollkommenste freilich an der, die zu einer gänzlichen Abklärung der Seele und Trennung vom Creatürlichen hintreibt.

Dieses Schema zeigt also einen Platonischen und neuplatonischen Zuschnitt, der Gang hat eine allgemeine Aehnlichkeit mit der scholastischen Form und Eintheilung, zumal nach Thomas von Aquino, der ja die purgatorischen Tugenden ebenfalls einschaltet; auf beiden Seiten reicht die Bewegung vom Praktischen zum Contemplativen aufwärts. Aber wie viel lockerer erscheint dennoch der von Nicetas gegebene Entwurf verglichen mit dem festen ethischen Dogma der lateinischen Scholastik! Dieses hatte durch die einstimmig anerkannten Cardinaltugenden eine solide Unterlage erhalten, es breitet nach allen Richtungen seine Arme aus und sichert, wenn auch nur in der Form der Composition, den Aufstieg zu der christlichen Stufe des Glaubens und der Liebe, in's Unaussprechliche der Hyperusie zerfliesst es nicht. Dazu kommt die reichere Ausstattung des Gegensätzlichen; indem Tugenden und Laster möglichst vervielfältigt und wie Heerscharen wider einander geführt werden, veranschaulicht sich der sittliche Schauplatz bis in's Einzelne. Das Bild ist farbenreich und kräftig, das lateinische Lehrstück hat den Vorzug theils der grösseren Präcision, theils des Anschlusses an die praktischen Zwecke der Zucht und Disciplin, welche alle Tugend in Athem erhalten soll; schon dies beweist, dass das Gemeinschaftsleben hier anders und stärker pulsirte.

Doch begeguet uns wieder auf griechischer Seite ein interessanter Zug, welcher das Verständniss des Ethischen in seiner allgemeinen kosmischen Bedeutung betrifft. Wie schon gesagt hat sich eine eigentliche Gnadenlehre dort nicht entwickelt; die

christliche Erneuerung wurde als Erlösung und Erhebung gedacht und von den Wirkungen des Geistes, besonders aber aus den Einflüssen der Gemeinschaft mit Christus und dessen gottmenschlichem Wesen hergeleitet. Aber diese Heilslehre sollte sich doch stets in Verbindung halten mit der Rückschau auf die allgemeine Stellung des Menschen innerhalb des Universums. Was schon die Schöpfung ihm in die Hand gegeben, was die Sünde mit ihrer lähmenden Gewalt erschwert und vereitelt, soll durch den göttlichen Beistand als verwirklicht erscheinen, nicht nur zu seiner eigenen Beseligung, sondern auch damit die höchsten göttlichen Zwecke ihr Recht behaupten. Dass der vom irdischen Leibe getragene Mensch unter entgegengesetzten Mächten einhergeht, dass er sich diesem Widerspruch entreissen soll, dass er die Bestimmung hat, aus der Tiefe emporzudringen und das Unvergängliche in sich selbst als seine eigene Wahrheit und die des göttlichen Liebeswillens herzustellen, dass er endlich den diesseitigen Wandel dazu zu benutzen hat, da ihm das Jenseits keine Gelegenheit zur Besserung bieten wird, hat gleichzeitig Nikolaus von Methone ausgeführt, der begabteste griechische Theologe dieses Jahrhunderts, und es wird sich zeigen, dass spätere Byzantiner diesem Gedanken noch weiter nachgegangen sind.

Nicet. Chon. Thesaur. orthod. in Bibl. Patr. maxima Lugdun, woselbst der allein bekannte lateinische Text Tom. XXV, lib. I, § 65—69, p. 89 bis 99 die Tugendlehre enthält. Die sechs Stufen führen die Namen *φυσική, ἠθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική, θεουργική*. Von der Willensfreiheit wird ibid. lib. III, § 27, p. 100 gesagt: Arbitrii libertas intellectualis animae est libera cupidae partis ad virtutem vel vitium inclinatio et motus. Ubi autem nulla virtutis et vitii pugna est, ibi neque arbitrii animae libertas innotescere potest. — Wir bemerken noch, dass die vier Cardinaltugenden, — Nicetas erwähnt sie nur ergänzungsweise, — auch in der späteren griechischen Literatur auftreten, z. B. in Gemisti Pletonis libri de quatuor virtutibus. Von Alters her kannte und zählte man sieben oder acht Laster, daher Nili liber De octo vitiis in Eccl. gr. monum. ed. Cotel. III, p. 185; andere Schriftsteller wie Gabriel von Philadelphia, der sich jedoch schon unter lateinischem Einfluss befand, unterscheiden sieben Tugenden, die theologischen mit eingerechnet. Die Distinction des

Verzeihlichen und Unverzeihlichen fehlte ebenfalls nicht. Einzelne Bestandtheile waren also genug vorhanden, allein sie wurden nicht zusammengefasst, daher muss gesagt werden, dass ein so compactes und sorgfältig ausgearbeitetes Lehrstück wie die scholastische Tugend- und Lasterlehre von den Byzantinern nicht hervorgebracht worden, die Ethik konnte sich also nicht verselbständigen. — Auch als Redner und Briefsteller ist Nicetas neuerlich bekannt geworden, s. Biblioth. graeca medii aevi ed. Sathas, Tom. I, p. 73, Venet. 1872.

Die anthropologische und ethische Anschauung des Nikolaus von Methone wird nach dessen Hauptschrift Ἀνάπτυξις — Refutatio — ed. Voemel, Francof. 1825, p. 132. 33 trefflich erläutert von Ullmann in der Abhandlung über die dogm. Entwicklung der griech. K. im XII. Jhdt. S. 87ff. des besonderen Abdrucks. Den neuesten Beitrag zur Kenntniss dieses Mannes liefert Nicol. Methonae episcopi Orationes duae contra haeresim, ed. Demetracopulus, Lips. 1865, mit literar. Vorbemerkungen.

§ 134. Eustathius.

Soweit das Sittliche nicht Lehre sondern Gesinnung ist, hatte es damals keinen besseren Vertreter als Eustathius, den Zeitgenossen des Manuel Komnenus, den berühmten Commentator des Pindar und des Homer, gestorben als Metropolit von Thessalonich um 1194. Ihm haben die Philologen längst gedankt, den Theologen ist er erst in neuerer Zeit aus seinen kleinen Schriften als edler Charakter bekannt geworden; schon unter den Zeitgenossen stand er in hoher Achtung. Der Geist eines Clemens von Alexandrien scheint in ihm wieder aufzuleben, weil er wie jener die Stätte des inneren Menschen aufsucht. Treu der Gemeinde selbst unter schwierigen Verhältnissen, freimüthig gegen den Kaiser, ausdauernd in der Gefahr erhob er nach allen Seiten den Ruf zur Besserung, strafte das Laster, forderte Wiederherstellung der verlorenen Sitte, ohne jedoch die Schranken seiner Zeit und Kirche irgendwie zu überschreiten. „So scheint die gute That in arger Welt“. Sittlichen Ermahnungen pflegt eine einfache Sprache wohl anzustehen; hier aber hören wir einen vornehmen Schriftsteller, angethan wie andere Byzantiner mit dem faltenreichen Gewande einer periodi-

schen und stilistisch überbildeten Rhetorik; um so wohlthuender, wenn sich dennoch in seiner mit satirischen Bemerkungen, Wortspielen, mythologischen und klassischen Erinnerungen geschmückten Rede ein lauterer Herzschlag vernehmen lässt. Was Eustathius wollte, war überall dasselbe, er erstrebte eine Heilung der Schäden von Innen heraus; Lüge, Schmeichelei, höfische Devotion, Pharisäismus sollen weichen, aufrichtige Gesinnung an die Stelle treten. Keine schlimmere Feindin als die „Heuchelei", welche die sittliche Wahrheit zur Maske macht.

Nichts reizte ihn heftiger als der Zustand des Klosterlebens. Das Mönchthum hatte sich in diesen Gegenden seit dem X. Jahrhundert ebenso in's Unbegrenzte ausgebreitet wie bereichert; mit der Ausdehnung wuchs die Entartung und der Widerstand gegen die bischöfliche Oberaufsicht. Nachdem schon Nicetas laute Klagen geführt, wollte Eustathius förmlich Gericht halten; seine Hauptschrift „Betrachtungen über den Mönchsstand" ist vom bittersten Ernste eingegeben, aber satirisch gewürzt. Er selbst war mit Begeisterung Mönch, zu dem alten Ideal zurückgreifend beschreibt er nochmals die Mönche als die Auserlesenen des Herrn, die Angesehenen im Himmel, die Gottesfreunde und Himmelsbewohner und Bürger des Paradieses, die eingetragen in die Liste der Engel den Staub des irdischen Treibens hinter sich gelassen, die Geübten in jedem Liebesdienst. Dies Alles könnten sie allerdings sein und sollten es ihrer Bestimmung nach, was aber ist aus diesen „ätherischen Menschen" geworden! Wie lauten die Gelübde und wie werden sie erfüllt! Wie verhält sich die Tonsur als das Abzeichen der Entsagung zu dem thatsächlichen Lebenslauf! Gegenwärtig sind die Mönche weder Engel noch Menschen im wahren Sinne, nicht Männer der That noch der Erkenntniss, nicht Künstler und Maler der Tugend noch Förderer der Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit, sondern schlechte Peripatetiker, Herumtreiber auf den Märkten, Geschäftsleute und Krämer, von denen man Alles lernen kann, nur nicht die Eigenschaften ihres Standes. Die „Lichtwolke" des asketischen Wandels hat sich in eine heimtückische Dunkelheit verkehrt, die „Philosophie" ihres Berufs in Verachtung der Lite-

ratur und Wissenschaft umgewandelt unter dem Vorgeben, dass das Kloster keine Schriftgelehrten brauche; Habsucht und cynische Völlerei sind an die Stelle der Enthaltsamkeit getreten. Selbst Wuchergeschäfte scheuen diese Erhabenen nicht und sie leeren den Neueingetretenen die Taschen, um ihren Begierden zu fröhnen. Es ist lächerlich, einen Berg zu erklimmen, um dann sofort wieder zu der alten wilden Weide und Tränke zurückzukehren; und wer so weltlich lebt, thäte besser, die Tonsur abzulegen und die Haare mehr denn Absalom zu kräuseln. Vielleicht wenden sie ein, dass es mit der Beschaulichkeit jetzt nicht mehr genug sei, die fromme Maria also mit der geschäftigen Martha auch in diesem Falle sich verbinden müsse. Ich aber antworte: gebt mir die Maria wieder, dann will ich eurer Martha auch verzeihn.

Der Redner erklärt, dass er nichts Unerhörtes von den Mönchen verlange; das Nothwendige müsse ihnen gewährt werden, auch bessere Nahrung und Weingenuss gestattet, selbst Heiterkeit und Lachen nicht untersagt sein. Desto schärfer rügt er ihren Ungehorsam; in dem sie das bischöfliche Joch abwerfen, werden sie hauptlos und kopflos zugleich. Beides liegt in dem ἀκέφαλοι. Dies Alles wird den Mönchen der höheren Ordnung vorgehalten; nicht besser steht es mit den Dienenden, denn sie werden von jenen nur als Schergen und Handlanger gemissbraucht.

Mancherlei Excurse über Handwerk und Kunst, Baumcultur, Obstzucht, Weinbau, Wirkung der Farben, — anderwärts wird auch die Unterweisung der Taubstummen erwähnt, — machen diese Betrachtungen zugleich culturhistorisch lehrreich; ihr innerer Werth besteht in der schonungslosen Aufdeckung des eingerissenen Unheils. Nichts war schwieriger als einem Zustande der Verwahrlosung bloss vom Willen aus und ohne praktische Neuerungen aufzuhelfen, es konnte auch damals nicht gelingen. Die Besserungsversuche des Eustathius sind vergeblich gewesen, um durchzugreifen war seine Schrift zu schön; wohl aber gehört sie der Literatur und sucht, so oft auch im Abend-

lande dasselbe Thema behandelt worden, in ihrer feinen und geistreichen Ausführung ihres Gleichen.

Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula ed. Tafel, Francof. 1832. — Die von uns benutzte Hauptschrift *Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ* ist von G. L. F. Tafel übersetzt und mit lehrreichen Erläuterungen ausgestattet worden: Betrachtungen über den Mönchsstand, eine Stimme des XII. Jhdts., Berl. 1847, vgl. S. 47. 51. 73ff. 109. 148ff. 159. 165. 175. Lesenswerth ferner die Abhandlung: *Περὶ ὑποκρίσεως* p. 88, in welcher diese *αἵρεσις ὑποκριτική*, dieses *κάκιστον θηρίον* durch alle seine Gestaltungen verfolgt wird; die Welt, heisst es § 24, ist voll von Heuchelei, aber diese wird auch von den Weltlosen getrieben: *ὁποῖοι καὶ τὸ ἔθνος τῆς ὑποκρίσεως, οἳ τὴν ἀκοσμίαν ὑπὲρ πᾶν ἄλλο φῦλον τεχνῶνται, παραποιοῦντες τὸ τῆς φύσεως κόσμιον.* In dem Ermahnungsschreiben an einen Styliten in Thessalonich werden p. 189 bei Tafel § 48 die unnatürlichen Formen des Mönchslebens vollständig aufgezählt. — Michael Akominatos von Chonä, von Dr. A. Ellissen, Gött. 1846, enthält S. 58ff. Briefe an Eustathius nebst einer ehrenden Gedächtnissrede des Michael. — A. Neander, Charakteristik des Eustathius von Thessalonich, in dessen wissenschaftlichen Abhandlungen herausg. von Jakobi, S. 14ff.

§ 135. Demetrius Cydonius.

Wir lenken zu dem Thema von der Weltstellung und sittlichen Aufgabe des Menschen nochmals zurück. Gott, Unsterblichkeit und Tugend waren einst die Losungsworte des Märtyrers Justin und der griechischen Apologeten gewesen, an diesen Wahrheiten haftete ebenso ihr religiöses Gemüth wie ihr sittliches Streben. Derselbe Hintergrund und Inbegriff sittlich-religiöser Welt- und Lebensanschauung, damals mit Begeisterung ergriffen, wurde durch die nachfolgende dogmatisch-metaphysische Entwicklung zwar zurückgedrängt und verdeckt, aber ohne darum zu verschwinden, denn er ist auch später immer wieder aufgetaucht, und die Namen waren weit genug, um eine mehr philosophische oder bestimmter christliche Auslegung zu gestatten. Selbst die Byzantiner haben das alte Pathos nicht verlernt. Auch für sie weist die Menschenwürde selber unmittelbar auf die Religion hin, welche ihrem Wesen nach Erhebung zum

Unvergänglichen schafft; mit der Tugend ist zugleich die Freiheit als mitwirkende Kraft anerkannt, in Gott aber das Gute mit dem Ewigen in Eins gesetzt; folglich muss auch in dem Werke Christi die Bestätigung dieser Wahrheiten und die höchste Darreichung der Heilsgüter, die sie ausdrücken, gegeben sein, mithin die Verwirklichung dessen, worauf die Menschennatur von vorn herein angelegt war. Eins haben wir zu verneinen, den Tod, sofern er das beste Theil uns entreissen will, das Andere in uns zu bejahen und zu gewinnen, das Leben. Ein mächtiges Weckmittel wie der Erkenntniss so des Willens ist der Tod, wir sollen ihn verstehen, um ihn zu verachten; Pflicht und Frucht der Todesverachtung werden von Demetrius Cydonius, einem Zeitgenossen der Hesychasten, also erläutert.

Der Tod, nach Plato die Trennung des Leibes von der Seele, wird der Uebel grösstes genannt; Einige fürchten und hassen ihn, weil er die fleischliche Begierde abschneidet, Andere weil er dem irdischen Dasein selber ein Ziel setzt, wieder Andere, weil er ihnen als die Pforte zur letzten Rechenschaft drohend bevorsteht, — Alle mit Unrecht. Die Ersteren als die untermenschlichen Epikuräer klammern sich an das niedrige sinnliche und an sich vergängliche Trachten, sie kennen den Arzt nicht, welcher durch Schmerzen erst zum rechten Wohlthäter wird. Es giebt eine dreifache Lust, die erste wilde und thierische mag immerhin dem Tode verfallen, da durch ihre Vorherrschaft die Akropolis der Seele zerstört wird; an dieser Begehrlichkeit ist nichts verloren. Die zweite dient dem Gesetz der Nahrung und der Geschlechtsgemeinschaft, aber sie lässt sich regeln und beschränken, und die Natur selber stellt ihr gewisse Grenzen. Und so bleibt denn nur die dritte und höchste Lust übrig, die ideale und unzerstörbare, welche selbst mit der Unsterblichkeit zusammenhängt. Dem Tode kann nichts anheimfallen, als was ihn schon in sich trägt, oder sollte ein frecher Wollüstling noch beklagt werden, weil er stirbt?

Alles Leben (ζωή) ist Selbstbewegung von Innen heraus, nicht durch äusseren Anstoss. Der Mensch ist das wahre Lebewesen, Seelenkraft macht ihn zum Urheber der Bewegung; die

Natur hat ihn auf sich selbst gestellt und durch Vernunft zum Führer aller Sinnenthätigkeit erhoben. Durch ihn wird das Irdische urbar gemacht und zweckmässig verwaltet. Wenn auf der Fläche der Welt sich Wohnstätten der Gotteserkenntniss und Frömmigkeit ausbreiten, wenn Kampfpreise der Tugend errungen werden und Künste gedeihen, wenn ein einziger Wille, — man bemerke diese Anspielung auf die Kaiserherrschaft, — über weite Strecken gebietet, wenn in Städten und Staaten alles Natürliche einer heilsamen Ordnung unterliegt: so ist das Alles nur das Werk einer gottgemässen Vernunftmacht, welcher es obliegt, die Begierden wie flüchtige Sklaven zurückzurufen oder durch Strafen zu bändigen. Die Welt selber, die sonst nur Störungen und wilde Kräfte erzeugen würde, gelangt erst durch diese göttliche Autonomie zur Einheit mit sich selbst und es lässt sich darthun, dass alles Lebendige seiner höchsten Ursache dienen muss und selbst unbewusst zu demselben Ziele hingezogen wird. In solcher Stellung waltet der Vernunftlogos durch alle Regionen als der Kern des Lebens, er ist das wahre *ἀσώματον*, welches vom Leibe getrennt, sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzuziehen im Stande ist. Mag auch der Leib mit seinen Organen der Vernunftseele immer neue Hindernisse bereiten: so wirkt er doch zugleich als unentbehrliches Reibungsmittel, bedingt jede Besserung und eröffnet den Rückweg zum Leben (*ἐπάνοδος πρὸς ζωήν*); nur wer im Kampfe mit ihm besteht, wird mit dem Diadem der Vollkommenheit geschmückt, dem Verderben entrückt werden und zum Unvergänglichen emporwachsen. Es ist daher keine Sorge, dass der Mensch mit dem leiblichen Theil, dessen Beherrschung (*ἀρχή*) er gerade seine wahre Hoheit und Rettung verdanken soll, selber dahin sterben werde. Das schlechte Erz mag von uns abfallen, welches nur ein unkundiger Mineraloge mit dem Golde verwechseln wird.

Wie nun keine Lust die Todesfurcht rechtfertigt: so auch keine Unlust. Oder sollte uns die Aussicht auf Vergeltung in Schrecken setzen: so würden wir dem Tode etwas zurechnen, woran er keinen Antheil hat. Die Angst des Gewissens mag uns zu schaffen machen, aber es steht bei uns, diese Furcht in

Heiterkeit zu verwandeln, ja vielleicht zu ersehnen, was wir lange gescheut.

Es war also möglich, selbst in einem Zeitalter geistiger Dürre auf allgemeine Probleme mit feuriger Rede einzugehen. Nicht ohne Hochgefühl entwirft der Platonisch gebildete Verfasser das Bild der Menschenwürde, seine Anthropologie ist zugleich Kosmologie, denn sie setzt den Menschen in die Mitte des Universums als dessen Leuchte und unterwirft ihn zugleich der Vergänglichkeit, der er sich dann auf Grund seiner höheren Bestimmung wieder entreissen soll. Die älteren Väter waren gewohnt, den Verkehr mit dem Körper und dem Fleisch von Seiten der moralischen Gefährlichkeit aufzufassen; den jüngeren Griechen ist eigenthümlich, dass sie von demselben zweckvollen Verbande zugleich alle sittliche Entwicklung ausgehen lassen; denn das Jenseits bietet einer von uns selber ausgehenden Besserung keinen Raum mehr, weshalb denn auch die lateinische Vorstellung des Fegefeuers, sofern sie eine selbstthätige Reinigung statuirt, abgelehnt wird.

Demetrii Cydonii Opusculum de contemnenda morte (*περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον*), gr. et. lat. ed. Kuinoel Lips. 1786. In der Vorrede werden die nöthigsten literarischen Notizen zusammengestellt und die übrigen Schriften aufgezählt. An der Persönlichkeit haftet einiger Zweifel. Demetrius Cydonius, wahrscheinlich so genannt von seinem Aufenthalt in Cydonia auf Kreta, war um 1355 mit dem Imperator Johannes Cantacuzenus befreundet und soll noch 1384 gelebt haben. Durch zahlreiche Uebersetzungsstücke aus dem Lateinischen hat er sich sehr verdient gemacht, auch zum Frieden mit dem Abendlande gerathen; und doch haben wir ihn als einen originalen Griechen anzusehen, so wie er auch die Partei des Barlaam, des Gegners der Athosmönche, bekämpfte und der griechischen Trinitätslehre den Vorzug gab. — In der genannten Schrift vergl. cp. 8, p. 54: *φαμὲν τὸν ἄνθρωπον ζῶον εἶναι καὶ ζῆν· τοῦ μὲν οὖν ζῆν σημεῖον τὸ μὴ παρὰ ἄλλων ἔξωθεν ὠθούμενον ἢ ἐπειγόμενον μεταβαίνειν, ἀλλ' ἔνδοθεν εἶναι τούτῳ τὴν κίνησιν, ἐφ' ὅτι ὁρμήσειε. — ψυχῆς γὰρ παρουσίᾳ πάντα τὰ κινούμενα καὶ ζῶντα κινεῖται καὶ ζῇ.* — cp. 14, p. 88: *ὃ δ' αὐτὸν καθαρῶς ἄνθρωπον ποιεῖ καὶ τῶν λοιπῶν διαιρεῖ, ὁ λόγος ἐστὶ καὶ ὁ νοῦς ὥσπερ τις ἡγεμὼν ἐν μετεώρῳ καθήμενος.* cp. 16. 18. 19. 21.

§ 136. Markus Eugenikus.

Mit philosophischer Zuversicht hatte sich der Letztgenannte über den Kleinmuth der Todesfurcht als unvereinbar mit dem Seelenadel erheben wollen; aber Tod und Gericht waren nun einmal zusammengehörige Begriffe, an welche sich noch eine zweite und dunklere Frage anschliessen konnte. Auch in dogmatischer Form ist das anthropologisch-ethische Problem erörtert worden. Auf dem Unionsconcil zu Florenz (1439) befand sich Markus Eugenikus, der Erzbischof von Ephesus, der Lehrer des Georgius Scholarius, gest. 1447, welchen der Kaiser selbst als Vertreter der griechischen Partei dorthin berufen hatte. An ihm und seinem Widerspruch scheiterte grossentheils die beabsichtigte Einigung. Als unbeugsamer Gegner der Römischen Lehre und Auctorität ist er wohl bekannt, nicht als Schriftsteller, und doch verdient er der letzte Theologe seiner Kirche und Zeit genannt zu werden. Er war sehr gut unterrichtet, die ganze philosophische und patristische, an Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker, an die beiden Gregore, den Basilius und den Areopagiten anknüpfende Ueberlieferung lebte noch in ihm; auch die Schrift des Demetrius Cydonius scheint er gekannt zu haben. Sein eigener Kaiser Johannes hatte ihm über die Ewigkeit der Höllenstrafen als ebenso unverträglich mit der höchsten Gerechtigkeit wie mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur ernstliche Bedenken geäussert; er antwortet mit einer Abhandlung von der Schwäche des Menschen, die wir als eine Theologie in nuce auszuzeichnen haben.

In der Gottesidee, so beginnt er seine Deduction, verbinden sich zwei Aussagen; Gott ist der Seiende, aber auch der Gute, den ersten Namen hat Moses, den zweiten Christus offenbart. Das erste Attribut führt auf die Vorstellung einer seligen Wesenheit, welche in sich selber zugleich das ganze Sein wie ein unendliches Meer umfasst. Der Wesensgott hat sich trinitarisch ausgeprägt, der Gott der Güte eine Fülle der Energieen von sich ausgehen lassen. Der Ausdruck dieser Kräfte ist die Welt, deren Schöpfer aber auch ihr Ordner, Verwalter und Richter

sein muss. Die Stufenleiter der organischen Dinge hat allen Creaturen ihren Ort zugewiesen, der Mensch aber unterscheidet sich dadurch, dass er die ihm verliehene Stellung auch sich selber aneignen soll; er soll sie erobern, durch Willensentscheidung wird er seine eigene That (*αὐτεξουσιότης*). Es ist eine Selbstbeherrschung von Oben herab, was ihn seines Namens würdig macht, zur Einheit gelangt er nur, indem er den niedrigen Factor seiner Natur dem höheren Wesen unterordnet; daher muss er die schmeichlerischen Sinne und wilden Anwandlungen niederhalten, statt sich ihrer Tyrannei zu fügen, denn Knechtschaft macht ihn dem Thiere ähnlich. Durch Maassbestimmung allein besteht alles Natürliche, und was kann die Tugend Anderes sein als ein Maass! Frommes und geduldiges Hinnehmen des von Gott selber ihm und seiner Doppelnatur zugetheilten Looses, und zugleich kräftiges Auftreten zur Ueberwindung der mit diesem verbundenen Schwierigkeiten sind die beiden Momente einer Selbstbestimmung, wie sie nur dieser Creatur und keiner anderen eignet. Aber der Mensch lehne sich auch nicht auf mit der vermessenen Frage: warum mir gerade diese heillos lähmende und herabziehende Wucht des Körpers (*τὸ κάτω βρῖθον ἐφόλκιον*), und warum bin ich nicht Engel geworden? Das hiesse aus der Schöpfung selber herausfallen! Auch haben wir die materiell unbelasteten Engelnaturen gar nicht zu beneiden; der Satan ist durch einen einzigen Act des Abfalls (*ῥᾳθυμία*) oder durch eine wissentliche Flucht vor dem Guten für immer abgetrennt worden; wir aber bleiben mitten in der Sünde noch besserungsfähig, das sinnlich afficirte Leben verbindet mit der Versuchung stets die Möglichkeit des Widerstandes und der Umkehr, und wir haben sie zu ergreifen, ehe der Tod sie unwiederbringlich abschneidet.

Wie verhält sich nun aber zu dieser Lebensstellung die Ewigkeit der Strafe? Von Schriftstellen wie Mark. 9,43 ff. abgesehen argumentirt Eugenikus aus der gegensätzlichen Beschaffenheit des höchsten Richteramts. Der begnadigende Gott darf dem drohenden und verdammenden keinen Eintrag thun; durch das zweite verwerfende Urtheil tritt auch das andere erst in sein

rechtes Licht. An Wohlthat und entgegenkommendem Beistand hat es Gott nicht fehlen lassen; Gewissen, Gesetz und Prophetie, vor Allem die Menschwerdung Christi, welcher mit dem Feuer seiner Gottheit das Erz der menschlichen Natur hat stählen und gegen feindliche Angriffe unempfindlich machen wollen, endlich die Wirkungen des h. Geistes, — das Alles sind nur Beweise seiner Vatergüte. Wo sie aber vergeblich bleiben, da tritt auch die strafende Vergeltung, die ja den Werth des Lohnes nicht verkürzen darf, in ihr volles Recht. Dauernde Verachtung des Heils kann nur mit dauernder Verbannung beantwortet werden, und der Zustand der Verlorenen ist nichts Anderes als deren eigene, von jedem Lustgefühl entblösste Schlechtigkeit. — Und wollte man fragen, warum so Viele, ja die Meisten dem Schlechten, obgleich es der Natur selber zuwiderläuft, dennoch zufallen: so erklärt es sich daraus, weil Vernunft und Leidenschaft, *λόγος* und *πάθος*, noch eine dritte zweideutige Potenz zwischen sich haben, die sinnliche Empfindung (*αἴσθησις*), welche im Kinde schon erwachend dem höheren Vermögen den Rang abgewinnt, weil unter ihrer Anleitung sich das Angenehme für das Gute ausgiebt, weil schlechte Gewöhnungen den rechten Willen nicht aufkommen lassen, weil endlich die erste Uebertretung Adams eine so verhängnissvolle Nachfolge gefunden hat.

Die ganze Abhandlung liefert noch keinen förmlichen Beitrag zur Sittenlehre, aber sie bezeichnet doch den Eingang zu einer solchen. Noch diese Spätlinge des Griechenthums versenkten sich also in die Tiefe und Schwierigkeit der anthropologischen Frage. Als Doppelwesen ist der Mensch das Räthsel des Universums, aber zugleich der Schlüssel zum Verständniss aller Geheimnisse. Gott und die Natur haben den Geistesmenschen an sein eigenes Gegentheil gebunden; das Fleisch begleitet ihn wie ein wilder Geselle, und von den Lockungen der Empfindung wird er umgaukelt; das aber ist also geordnet, damit er, statt dem Zwiespalt zu erliegen, gerade sein geringeres Theil als Vehikel einer Hoheit und Würde gebrauche, die im zukünftigen Leben zur Vollendung kommen wird. Dies hat Eugenikus noch klarer als Demetrius entwickelt, und zwar

ohne Erwähnung mönchischer Tugendformen. Auch ist es nicht blosse Entsagung, was er damit als Verpflichtung hinstellt, sondern Selbstbeherrschung oder genauer eine sittlich zu erwerbende Geistesherrschaft, welche den Menschen des innerhalb der Schöpfung ihm anvertrauten Herrscherberufs theilhaftig macht; und gewiss hat dieser Gedanke seine christliche Berechtigung, selbst wenn ein stoischer Nachklang darin vermuthet werden sollte.

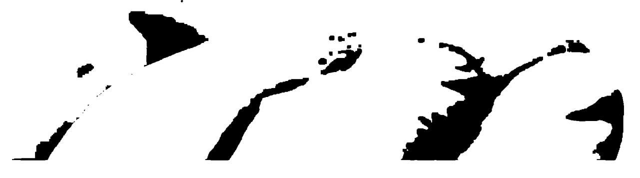
Die hier benutzte Schrift *Περὶ ἀσθενείας ἀνθρώπου* ist in der Illgenschen Zeitschrift für hist. Theol. Neue Folge von Niedner, Bd. IX, H. 4, S. 42—73, von A. Jahn mit gelehrten Anmerkungen und Vorwort herausgegeben, aber meines Wissens unbeachtet geblieben. Den Beweis der Ewigkeit der Strafen hat sich Markus Eugenikus dadurch sehr erleichtert, dass er die Verdammten nur als Verbannte denkt und einem lustlosen und embryonischen Dasein überlassen sein lässt. Auch beruft er sich accessorisch auf die menschliche Todesstrafe und beweist damit, wie sehr sich das Urtheil über diese inzwischen geändert hatte; was vormals theologisch verworfen worden, durfte jetzt theologisch benutzt werden. Uebrigens hat er auf geringem Raume viel gesagt. Die genetische Erklärung der Sünde, soweit sich diese aus der Unstetigkeit der menschlichen Entwickelung, aus dem Voraneilen der sinnlichen Triebe und dem späten Eintritt einer höheren Urtheilskraft herleiten lässt nach den Worten S. 70: *ἐπεὶ οὖν ἡ μὲν αἴσθησις πᾶσιν ἀνθρώποις ἐκ νηπίου σύντροφος, ὁ δὲ λόγος οὐκέθ' ὁμοίως, ἀλλὰ μόλις τελειοῦται χρόνῳ κτλ* — erinnert durchaus an die protestantische Sinnlichkeitstheorie der neueren Zeit. Echt griechisch sind ferner die aus der Heilkunde und Physiologie entlehnten und auf sittliche Verhältnisse bezogenen Analogieen, wie der Ausspruch des Hippokrates: *τἀναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα* (S. 60), und der Satz: *κακία δὲ ἡδονῆς ἀφῃρημένη κόλασίς ἐστι ψυχῆς, ὥσπερ ἡ νόσος τοῦ σώματος* (S. 65). Auch beachte man den Gedanken, dass der Logos, das gottgemässe Vernunftprincip, durch die Satzung selber verdorben werde und der sittliche Charakter verunreinigt und verwahrloset durch die schlechte Gewohnheit: *καὶ τὸ ἦθος ἐκμελὲς καὶ ἀνάγωγον ὑπὸ τοῦ ἔθους γενόμενον*. Zuletzt verräth sich noch der Byzantiner in der Anrede an den Kaiser, denn dieser wird bei höchster Anerkennung seiner Herrscherrechte zugleich an die Pflicht einer vorbildlichen Tugend erinnert: *πάντες γὰρ εἰς τὸν βασιλέα ὁρῶσι καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἑαυτοὺς ῥυθμίζουσι* (S. 73). — Nachträglich (s. § 122) erwähne ich noch einige Stellen für den Gebrauch des Wortes *συντήρησις* im Sinne einer zusammenhaltenden und bewahrenden Kraft, welche in dem sittlich begabten Menschen eine eigene Bedeu-

tung haben soll; vgl. in obiger Schrift p. 51 und in dem von Voemel Francof. 1825 edirten Anecdotum des Nikolaus von Methone, P. I, p. 22, woselbst *ἀνακαινισμός* und *ἐνέργεια τῆς συντηρήσεως* genannt werden, endlich Eustath. Opuscula ed. Tafel p. 279: *φυλακαὶ καὶ συντηρήσεις*.

§ 137. Nikolaus Kabasilas.

Nach diesen Abhandlungen zur Ethik im Sinne der Theorie, der Gesinnung oder der sittlich-religiösen Welt- und Lebensansicht möge noch aus der Mystik der Byzantiner, die in der Literatur dieser Zeit stark mitgewirkt hat, ein Zeugniss entlehnt werden. Der beste Gewährsmann für diese Richtung ist der damals hochgeehrte Zeitgenosse des Demetrius Cydonius und der Hesychasten Nikolaus Kabasilas, gestorben nach 1354 als Metropolit von Thessalonich, welcher uns nochmals in das XIV. Jahrhundert tzurückversetzt; sein Oheim Nilus Kabasilas hat sich als orthodoxer Polemiker bekannt gemacht. Eine Parallele mit der gleichzeitigen abendländischen Mystik ergiebt sich von selbst; auf beiden Seiten drängte das Heilsverlangen zu einer liebevollen Anschauung und lebendigen Aneignung Christi selber; aber die erwähnten deutschen Schriftsteller gelangten dabei zu der Vorstellung einer „Nachahmung Christi", sie hielten sich also an das Vorbildliche oder an das *κατὰ Χριστόν*, während das griechische Seitenstück dem innigeren Ausdruck *ἐν Χριστῷ* den Vorzug giebt. Schon damit ist ein Unterschied des Charakters bezeichnet.

Das Werk des Kabasilas *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτά* verdient eine obwohl nur kurze und einseitige Berücksichtigung. Der Inhalt dieser sieben Reden vertheilt sich unter zwei Rubriken, welche zwei Hauptstücken der christlichen Macht wie der menschlichen Bestimmung entsprechen sollen. Nun hatte man ja längst alles Christliche nach den beiden Kategorieen des Glaubens und des Thuns oder der Lehre und des guten Werks unterschieden; hier aber war es unter dem Einfluss der Dionysischen Schriften dahin gekommen, dass die Lehre immer liturgischer und theurgischer verstanden, das Dogma also nahezu



von dem Sacrament absorbirt wurde. Um so eher konnte jetzt der Darsteller das „Mysterium“ selber an die Spitze stellen; denn Christus ist sein Träger, in ihm sind die heiligen Handlungen niedergelegt, von ihm gehen die Kräfte aus, unter deren Einfluss der Mensch als Gesammtwesen, nicht bloss der pneumatische, eine neue christliche Bestimmtheit in sich aufnimmt. Drei Sacramente bilden einen inneren Cyklus; die Taufe wirkt erweckend und erneuernd, das Myron befestigend und ausrüstend, die Eucharistie leistet das Höchste, indem sie eine innige geistleibliche Angehörigkeit oder Genossenschaft mit Christus hervorbringt. So wird das neue „Leben“ gegründet, aber es soll auch erhalten und bethätigt werden, und das ist unsere Sache. Mit dem zweiten Princip des Willens (θέλησις) tritt der ethische Bestandtheil in Kraft: der Wille ist die eigene That des Menschen, es ist nöthig, ihn auf allen seinen Fährten und bis zum Ziele zu begleiten und in alle Aeusserungen der lebendigen Persönlichkeit hineinzuleiten; und wenn der Verfasser abermals nach einem Klimax greift: so folgt er nur der alten Gewohnheit, aber die schon bekannten Abstufungen werden originell verknüpft und geistreich bezeichnet. Alle Willensthätigkeit geht von einem Verlangen (ἐπιθυμία) aus, welches selber aus der Erwägung (λογισμός), lateinisch ausgedrückt aus der Meditation stammt. Erwägungen sind die Quellen des Wollens und der Begehrung; indem diese nun auf dem Bilde des Heilandes ruhen bleiben, entsteht eine „Anhäufung“ (σωρός) heilsamer Gedanken im Gemüth, die sittliche Intensität erstarkt, Tugend und Pflicht nehmen Gestalt an und lassen sich nach Anleitung der Makarismen benennen. Wir befinden uns auf dem Wege der Heiligung, aber auch die Affecte müssen sich an dem weiteren Fortgange betheiligen. Lust und Unlust, Freude und Schmerz sind der Ueberschuss oder das Ueberfliessende (ὑπερβολή) des Willens, die rührbarsten Organe unserer Neigung, „der Mensch erscheint in ihnen als das was er ist“; je nachdem Freude und Trauer sich nach dieser oder jener Richtung befestigen, aber auch gegenseitig temperiren, statt wie „Anschwellungen“ eines erkrankten Körpers herauszutreten, stellt sich in ihnen ein erlangter Grad der

Gesundheit dar. Doch nur durch Ein Ziel unserer Affecte wird diese Harmonie verbürgt, nur Gott als der Gute und das Gute kann der höchste Gegenstand der Freude sein. Das Gute aber hat sein Wesen darin, dass es sich allseitig ausgiesst und mittheilt, daher muss es auch anziehend und befreiend wirken; das Herz erweitert sich in der Gotteslust, um, der selbstischen Schranken ledig geworden, sich einem unendlichen Streben zu überlassen. Was der Mensch in der Form des Erkennens nicht erreichen kann, dem soll er in der Lauterkeit des Wollens nachtrachten.

Der ganze Klimax endigt mit der Gottesliebe, dem *φίλτρον*. Im Einzelnen wird der Leser wohlthuend überrascht, z. B. durch die Beurtheilung des Mönchsstandes. Diesem gehörte Kabasilas selber an, und dennoch bestreitet er, was Eustathius stets anerkannt hatte, den specifischen, einen höheren Tugendgrad bedingenden Vorzug und Anspruch der Mönchsgelübde. „Es thut nicht Noth, dass wir in äusserste Gegenden fliehen oder ungewohnte Nahrung einnehmen, die Kleidung wechseln oder die Gesundheit verderben oder sonst irgend ein Wagniss unternehmen, sondern wir können immerhin zu Hause bleiben und ohne irgend welche Aufopferung unserer Glücksgüter dennoch der rechten Gemüthsbeschaffenheit treu sein". Auch können äussere Verrichtungen, Opfer und Gebete den Mangel an Gesinnung nicht ersetzen, mögen wir auch Ströme von Schweiss und Thränen vergiessen und den Körper dem Schwert und Feuer preisgeben. Aussprüche wie diese verrathen einen höheren Grad von Intelligenz und sittlicher Durchbildung.

Den Grundzügen nach ist auch dieses Werk innerhalb der damals gegebenen Grenzen stehen geblieben; sein Dualismus von Natur oder Uebernatur und Wille ist kein anderer als der des Mittelalters überhaupt und wird hier nur in eigenthümlicher Form vorgetragen; sein Verdienst besteht in dem tieferen Verständniss des Willensprincips, seiner Kräfte und Zielpunkte.

· Wer genauer unterrichtet sein will, möge die Quelle selber zur Hand nehmen in meinem Werk: Die Mystik des N. K. vom Leben in Christo, erste Ausgabe und einleitende Darstellung, Greifsw. 1849, wo-

selbst S. 16ff. auch über die Person Auskunft gegeben wird. Die auf das Mönchthum bezügliche Stelle s. Lib. VI, § 64: *οὐ γὰρ ἐσχατιὰν ἀνάγκη καταλαβεῖν οὐδ' ἀήθη τινὰ προσέσθαι τροφὴν οὐδ' ἀμεῖψαι θοἰμάτιον οὐδ' ὑγείαν διαφθεῖραι οὐδ' ἄλλο τι τολμῆσαι τόλμημα, ἀλλ' ἔστιν οἴκοι μένοντα καὶ μηδὲν ἀπολλῦντα τῶν ὑπαρχόντων τούτοις ἀεὶ συνεῖναι τοῖς λογισμοῖς.* Conf. ib. § 5—7. § 80. 106. Gegen die Lohnsucht lib. VII, § 33 sqq. Endlich die schöne Sentenz ibid. VII, § 9: *ὅθεν τἄλλα παραδραμόντες εἰς αὐτὴν ἴδωμεν τὴν θέλησιν τῆς ψυχῆς, ἐν ᾗ καὶ χρηστότης συνέστηκεν ἀνθρώπου καὶ πονηρία καὶ τὸ ἀληθῶς ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσεῖν καὶ καθόλου ζῆν ἢ τεθνάναι, ἣν τὸ ἀγαθὴν εἶναι καὶ πρὸς θεὸν μόνον ἔχειν ἡ μακαρία ἐστὶ ζωή.*

§ 138. Schluss.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass das Interesse an dem Sittlichen auch in dieser philosophisch-theologischen Literatur stets fortgeführt, dass es sogar zuweilen nachdrucksvoll und nicht in leeren Formeln bezeugt worden ist. Aber es waren doch nur einzelne Persönlichkeiten, die mit kräftiger Ueberzeugung den ethischen Motiven dienen wollten, und was sie sagten, hatte keine Anknüpfung an das kirchliche Leben und war nicht geeignet, ihm aufzuhelfen. Die Zustände blieben unverändert, wenigstens ungebessert. Schreiende Missbräuche wie der Ablasshandel und die päpstlichen Gelderpressungen sind nicht eingetreten, konnten also auch Niemandem die Augen öffnen. Zur Reaction und Opposition fehlte die Gelegenheit. Unter solchen Umständen blieb auch im nächsten Jahrhundert die östliche, ohnehin durch die Türkenherrschaft noch mehr vom Abendlande abgelöste Hälfte der Christenheit auf ihre eigene kirchliche Selbstzufriedenheit beschränkt; nur ihr nationales und geistiges Eigenthum, ihre Sprache, ihren Platonismus und Humanismus haben die Griechen der grossen reformatorischen Bewegung als fruchtbares Bildungsmittel zur Verfügung gestellt.

Nachträge.

Zu § 37, S. 92. 93, Verhältniss der ältesten Kirche zum Staat: Mangold, De ecclesia primaeva pro caesaribus ac magistratibus Romanis preces fundente, Festprogramm der Universität Bonn, 1881.

Zu § 50, S. 124 die Mönchsfrage: Harnack, das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte, Vorlesung, Giessen 1881.

Zu § 65, S. 164, Tugenden und Pflichten nach Ambrosius: Ambrosii De officiis libri tres, ed. Krabinger, Tubing. 1857. — Ewald, Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Lpz. 1881.

Zu § 81, S. 116. 217, die Gnosimachen. Hier ist hinzuzufügen: Nicol. Choniat. Thes. orthod. cp. 39, woselbst die Definition des Johann von Damaskus wiederholt wird; ferner: Du Cange, Lex. med. et infim. Graecitatis p. 225, und Ullmann's Bemerkungen in der mehrerwähnten Abhandlung über die Dogmatik der griech. K. im XII. Jhdt., S. 51 ff. des besonderen Abzugs.

Zu S. 295, E. v. Hartmann's Schrift ist betitelt: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Lpz. 1880.

Zu § 126, S. 405 ist in der Anmerkung zu ergänzen: Lechler, Wiclif, I, S. 585 ff. II, S. 39 ff. 397, ferner Wiclif, Trialog. IV, cp. 25. 33.

